

GROSSE DENKER





GROSSE DENKER

GROSSE DENKER

UNTER MITWIRKUNG VON

E. VON ASTER

O. BAENSCH :/: M. BAUMGARTNER

:/: O. BRAUN :/: F. BRENTANO :/:

H. FALKENHEIM :/: A. FISCHER

M. FRISCHEISEN-KÖHLER

R. HÖNIGSWALD :/: W. KINKEL

R. LEHMANN :/: F. MEDIKUS

P. MENZER :/:/:/:/:/: P. NATORP

:/: A. PFÄNDER :/: R. RICHTER :/:

A. SCHMEKEL :/: W. WINDELBAND

HERAUSGEGEBEN

VON

E. VON ASTER

ZWEITER



BAND

Verlag Quelle & Meyer, Leipzig

EINBAND UND BUCHAUSSTATTUNG
VON PROFESSOR GEORG BELWE
DRUCK DER SPAMERSCHEN BUCH-
DRUCKEREI LEIPZIG

82
A8
V.2

INHALTSVERZEICHNIS

SEITE

Privatdozent Dr. O. Baensch
SPINOZA

..... 1

Professor Dr. W. Kinkel
LEIBNIZ

..... 37

Privatdozent Dr. E. v. Aster
LOCKE / HUME

..... 79

Professor Dr. P. Menzer
KANT

.... 109

Professor Dr. F. Medikus
FICHTE

.... 157

Dr. H. Falkenheim
HEGEL

.... 185

Privatdozent Dr. O. Braun
SCHELLING

.... 231

Professor Dr. R. Lehmann
SCHOPENHAUER

.... 269

Professor Dr. R. Lehmann
HERBART

.... 299

Professor Dr. A. Pfänder
NIETZSCHE

.... 331

Geheimrat Prof. Dr. W. Windelband
DIE PHILOSOPHISCHEN RICHTUNGEN DER GEGENWART

.... 361

SPINOZA

In der Philosophie Spinozas hat der Geist der modernen Naturwissenschaft seine erste und wohl auch großartigste Abklärung zu einer metaphysischen Welt- und Lebensanschauung gefunden.

Das vornehmste Ziel, dem die Naturwissenschaft vom Beginne der neueren Zeit an mit wachsender Bewußtheit zustrebte, war und ist noch heute die Feststellung allgemeiner überall und immer gültiger Gesetze der Dinge. Sie betrachtet deshalb die Wirklichkeit als einen großen in sich einheitlichen Zusammenhang, in dem alles mit allem nach einsehbaren Regeln innigst verbunden ist. Unverbrüchliche Notwendigkeit beherrscht das Geschehen, nach ewigen ehernen Gesetzen müssen alle Dinge ihres Daseins Kreise vollenden; denn diese Gesetze sind überall und immer die selben, wie die Natur selbst immer die selbe und ihre Wirkungskraft überall eine und die selbe ist. Daher sind die Grundschemas dieser Betrachtung die sich gegenseitig fordernden Kategorien der Substantialität und der Causalität. Die Welt erscheint als eine sich ewig gleich bleibende substantielle Einheit, deren wechselnde Modifikationen sich streng causal aus einander bedingen. Diese allgemeinen causalen Abhängigkeiten, aus denen sich alles individuelle Geschehen zusammensetzt, heißt es rational zu durchdringen und womöglich mathematisch zu formulieren. Indem nun die Naturwissenschaft diese ihre causale, mathematisch orientierte Methode auf alle Dinge gleichmäßig anwendet, verlieren für sie die mannigfachen Wertabstufungen, die wir aus den Bedürfnissen des Lebens heraus und vermöge alterthümlicher Überlieferungen an ihnen wahrzunehmen glauben, ihren gegenständlichen Charakter, sie werden zu etwas bloß subjektivem; und so wenig wie im eigentlichen Sinne gibt es noch metaphorisch ein absolutes oben oder unten. Dies gilt zumal für den Menschen: seine bevorzugte Sonderstellung, die ihn in der Natur gleichsam zu einem Staat im Staate gemacht hatte, hört auf; er sinkt herab zu einem Ding unter Dingen, das wie alle andern den allgemeinen Regeln der Natur unterworfen ist. Und diese Indifferenz der Naturwissenschaft gegen die Werte, die nichts anderes ist, als die folgerichtige und ausschließliche Durchführung des Causalgedankens, bedeutet zugleich die Verbannung der Teleologie: es läßt sich in der Natur keinerlei teleologische Rangordnung antreffen; weder ist der Mensch Ziel und Sinn der Natur, noch ist ihr Tun überhaupt zielsrebzig und planvoll; sie kennt keine Zwecke, in der toten Materie, im organischen Leben und in den Tätigkeiten des Geistes, allenthalben zeigt sie uns nur lückenlose Ketten von Ursachen und Wirkungen. Unter solchen Voraussetzungen — bei dem Mangel eines aufweisbaren Zweckes und Sinnes der Welt und bei der Wertgleichgültigkeit der Naturwissenschaft — ist es, wie sich von selbst versteht, nicht möglich, eine Ethik in der Form einer objectiven Werttheorie zu begründen. Die auf naturalistischer oder speziell natur-

wissenschaftlicher Basis aufgebauten Sittenlehren haben darum in mehr oder zumeist minder klarem Bewußtsein von dem subjektiven Einschlag in ihre Betrachtungsweise sich die Aufgabe gestellt, gewisse im natürlichen Causalverlaufe des menschlichen Lebens besonders deutlich ausgeprägte Richtungen zunächst rein ideal zu Ende zu denken, um dann dieses ideale Endglied, gegen das die causale Reihe zu convergieren scheint, als natürliches Ideal zu empfehlen und technische Regeln zu seiner Verwirklichung daraus als moralische Gebote abzuleiten. So gelangt die naturalistische Ethik entweder zum Utilitarismus, indem sie von der Tatfache ausgeht, daß wir die Luft der Unluft vorziehen, und daraufhin das größte Glück des Einzelnen oder der Gesamtheit dem Handeln zum Ziele setzt, oder sie verkündet als biologische Ethik die ungehemmte Entfaltung und möglichste Steigerung der natürlichen Lebenskraft, oder aber sie sieht, in ihrer edelsten Gestalt als humane Ethik, den Sinn des Menschenlebens in der Kultivierung und Erhöhung spezifisch menschlicher Anlagen, wie etwa der Erkenntnis. Mit solchen Anschauungen verbindet sich dann schließlich gern — öfter tatfächlich vorhanden, als theoretisch ausgesprochen — eine innig verehrende und bewundernde Zuneigung zur Natur, zu ihr im Ganzen sowohl wie zu ihren einzelnen Erscheinungen, sofern sich in diesen das allgemeine Wesen der Natur wiederholt und offenbart.

Alle diese Züge finden wir in höchster Klarheit und unverwischt durch andersgerichtete Linien im Systeme Spinozas wieder. Während bei den beiden andern großen Systematikern des 17. Jahrhunderts, bei Descartes und Leibniz, die Naturwissenschaft nur einen zwar höchst bedeutsamen, aber eben doch nur Einen Faktor ihrer Weltauffassung ausmacht, während bei Descartes das stolze Bewußtsein der freien Persönlichkeit von ihrer Überlegenheit über die Natur, bei Leibniz das starke Gefühl für die teleologische Harmonie des Universums dem reinen Geiste des Naturalismus erfolgreichen Widerstand entgegensetzen, gibt Spinoza sich ihm ganz gefangen. Die Kategorien der Substantialität und der Causalität sind in rücksichtslos consequenter einseitiger Ausbildung die bestimmenden Formen seiner Konstruktion des Weltgebäudes. Für die Freiheit des Willens ist bei ihm kein Platz und mit den schärfsten Waffen bekämpft er die Teleologie zu gunsten der Alleinherrschaft der mechanischen Causalität. Den Wertunterschieden von Gut und Schlecht, Verdienst und Verbrechen, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit usw. entzieht er mit unbekümmerter Hand alle Objektivität, und die menschlichen Handlungen und Triebe will er ebenso betrachten, als wenn, wie sein bekanntes Wort lautet, die Untersuchung es mit Linien Flächen und Körpern zu tun hätte. Seine Moralphilosophie aber, die sich ihrer subjektiven, anthropologisch bedingten Grundlegung wohl bewußt ist, vereinigt in genialer Weise die genannten Typen

der utilitaristischen, biologischen und humanen Ethik, um sich dann zuletzt, diese gewissermaßen über sie selbst hinaus vollendend, einen das ganze System religiös erklärenden mystischen Abschluß zu geben.

Begrifflich hat Spinoza seine Lehre im Anschluß an den Cartesismus und aus diesem heraus entwickelt. Descartes hatte zum ersten Male wieder seit der Blüte der Scholastik ein umfassendes, philosophisches System aufgestellt, das zugleich die mittelalterlichen Denkerleistungen an Originalität und ursprünglicher Beziehung zu den Dingen selbst unendlich überragte. In diesem System hatte das christliche Bewußtsein von der für sich seienden Innerlichkeit der Seele und ihrer Abgeschlossenheit gegen die Natur sich verbunden mit der modernen Auffassung dieser Natur als eines sich selbst genügenden mathematisch-mechanischen Zusammenhanges rein quantitativ bestimmter Körper, und beide Gedanken hatten sich aneinander zu der zugespitztesten Formulierung gesteigert, die sie bis dahin erhalten hatten. Das Ergebnis war ein radikaler Dualismus zwischen geistigen und körperlichen Substanzen als Grundcharakter der ganzen geschaffenen Welt, und dieser Dualismus fand seinen deutlichsten Ausdruck darin, daß Descartes Schwierigkeiten hatte, einerseits für die erkennende Seele überhaupt das Dasein der Körperwelt zu beweisen, und andererseits wiederum innerhalb dieser Körperwelt die dort durch die Tatsachen bewiesene Wirksamkeit der Seele verständlich zu machen. An diesen problemschwangern Dualismus der beiden Substanzenreiche ist Spinoza herangetreten und hat ihn anfänglich so gut wie übernommen, dann aber umgestaltet und in dieser neuen Form zugleich zu erhalten und aufzuheben gesucht in die ihm eigentümliche Gedankenbildung eines pantheistisch-naturalistischen Monismus.

Als das die cartesianischen Begriffe in Fluß bringende Motiv wirkte dabei in ihm die Lehre der neuplatonischen Mystik, die ihm durch die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters und durch die Kabbalah zuerst nahe gebracht war, und die weiterhin ohne Zweifel durch die neoplatonisierenden italienischen Naturphilosophen, allen voran Giordano Bruno, von neuem bedeutenden Einfluß auf ihn gewonnen hatte, und zwar hier schon in der bestimmten Richtung einer Verschmelzung des mystischen Gefühls mit der Vorstellung der All-Natur. Im wesentlichen ist das spinozistische System nichts anderes, als die gedankliche Fundierung des pantheistisch-mystischen Grundempfindens durch die Begriffe des Cartesismus. Daneben fehlen natürlich nicht mannigfache Einwirkungen von andern Seiten: so haben z. B. die jüngere Scholastik und zumal der antike Stoicismus, wie ihn Justus Lipsius erneuert hatte, in der Lehre Spinozas deutliche Spuren hinterlassen; auch Bacon hat Spinoza, wenn auch zumeist nicht mit Zustimmung, gelesen, und der Anregung von Thomas Hobbes, dem großen Vorläufer des modernen Positivismus, verdankte er die Möglich-

keit, seine Affektenpsychologie und Rechtstheorie den Grundbegriffen seiner Lehre aufs engste anzuschließen. Aber die ihm zum innigen religiösen Erlebnis gewordene Gotteschau der Mystiker und die Bekanntschaft mit der Philosophie Descartes sind doch eigentlich die großen Tatsachen im Entwicklungsgange Spinozas; seine Denkarbeit hat in der Hauptfache darin bestanden, diese beiden Traditionen miteinander ins Einvernehmen zu setzen. Diese Ausgleichung hat er nun aber gewiß nicht in der äußerlichen Weise eines bloßen Synkretisten vollzogen, sondern er hat dabei eine ganz außerordentliche Kraft vereinheitlichender Logik und eine staunenswerte begriffliche Erfindungsgabe bewiesen. Der Eindruck der großen logischen Konsequenz, den das System Spinozas macht, beruht nicht so sehr auf der nicht immer einwandfreien Schlüssigkeit der einzelnen Beweisgänge und Ableitungen, als vielmehr in der fühlbaren Ausgerichtetheit aller verwendeten Begriffe aufeinander: wie der Optiker seine Gläser, hat der Philosoph seine Begriffe wieder und wieder zurechtgeschliffen, um sie aufs Haar zu einander passend zu machen, und mag er dies auch nicht überall erreicht haben, so ist die dadurch herbeigeführte systematische Einheit seiner Philosophie doch so streng und fest, daß sie nicht verfehlen kann, die mächtigste Wirkung auszuüben. Andererseits mangelt seinem Werke allerdings, was bei dieser Herkunft aus der wenn auch noch so geistreich ausgeführten logischen Durchdringung gegebener Voraussetzungen wohl begreiflich ist, in etwas das ursprüngliche philosophische Leben, wie es uns bei Descartes und Kant so frisch anweht und wie es vor allen die Schriften Platons fast in jeder Zeile atmen. Wir bewegen uns hier in einer abstrakteren Atmosphäre, wir befinden uns den ewigen philosophischen Problemen nicht so unmittelbar von Angesicht zu Angesicht gegenüber, wie wenn wir uns der Führung der genannten großen Denker anvertrauen. Descartes läßt uns etwa die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele zuerst ganz allgemein in ihrer bleibenden Bedeutung und vollen Schwere empfinden, ehe wir seine eigene besondere Antwort darauf in Erwägung zu ziehen haben. Spinoza gibt uns nur rein doktrinal seine Theorie, und sehen wir näher zu, so nimmt er die Frage ohne weiteres von Descartes auf, ja im Grunde stellt er sie sich gar nicht: ihm kommt es nur darauf an, die im groben Umriß von ihm akzeptierten cartesianischen Begriffe der Seele und des Körpers mit den fundamentalen Begriffen und Tendenzen seines Systems in genaueste Übereinstimmung zu bringen; aber diese völlig historisch bedingte, nicht aus der Betrachtung der Dinge selbst entstandene und uns daher gleichgiltig lassende Aufgabe löst er in der überraschendsten Weise durch die jedenfalls sehr ingeniose und noch heute bedeutende Anhänger zählende Theorie des psychophysischen Parallelismus. So ist bei Spinoza eigentlich nirgends die Problemstellung interessant, wenigstens nicht in der

Form, in der sie ihn wirklich beschäftigt hat, um so interessanter sind dagegen seine Problemlösungen. Diese bilden in ihrer Gesamtheit ein imponierendes Lehrgebäude von ruhig klarer Architektur, das so sehr den Eindruck des Fertigen macht, daß wir uns unmittelbar gar nicht gedrungen fühlen, nach seiner Entstehungsgeschichte zu forschen. Insofern ist Spinoza in der That wohl der hervorragendste Vertreter des Dogmatismus zu nennen: der kritische Grübelsinn, der uns auffordert, an den inneren Bewegungen eines Denkers Schritt für Schritt teil zu nehmen, fehlt ihm gänzlich; aber sein synthetisches Vermögen ist in bewunderungswürdiger Stärke entwickelt. Eine Periode der Philosophie mit neuschöpferischer Kraft zu eröffnen, gleichsam ab ovo anzufangen, wie es Descartes getan hatte, dessen Begabung Kritik und synthetische Produktivität aufs glücklichste in sich vereinigte, hätte Spinoza wohl nicht vermocht. Wie Aristoteles oder Hegel gehört er zu den Geistern, die verknüpfen und vollenden. Darin freilich ist er wahrhaft ein Meister und hat er Unvergängliches geleistet. Aber es war doch auch in nicht geringem Maße die besondere Gunst seiner geschichtlichen Voraussetzungen, die ihn befähigte, ein System zu gestalten, das, so veraltet es auch im Einzelnen sein mag, als Ganzes immer zu den großen Typen der Weltanschauung gehören wird. Indem er mit der einzig dem göttlichen Urquell alles Seins in Liebe zugewandten Seele des Mystikers das von Descartes in die Philosophie aufgenommene naturwissenschaftliche Denken sich aneignete, wurde es ihm möglich, dieses ungehindert sich auswirken und zu reinster Objektivierung gelangen zu lassen. Die in ihrer gleichmäßigen Anwendbarkeit auf Großes und Kleines, Hohes und Niedriges sich erweisende nüchterne Gleichgiltigkeit der naturwissenschaftlichen Betrachtung gegen die Werte und Wertgegensätze in der Welt, und das warme und innige mystische Gefühl widersprechen einander nicht. Denn für das Gefühl des Mystikers heben sich die Dinge nach ihren besonderen Beschaffenheiten gar nicht von einander ab; erkennt er doch in ihnen allen nur das eine sie durchströmende und tragende göttliche Wesen, in dem ihm jedweder Wert beschlossen liegt, und dem er seine ganze Liebe weihet. Man wird daher sogar sagen dürfen, daß das mystische Gefühl, das alle Dinge aus gleicher Nähe umfaßt, die geeignetste Gemütsstimmung war, um aus sich den Wagemut entstehen zu lassen, alle Dinge ohne Ausnahme und Unterschied und ohne Respekt vor den traditionellen Wertungen und Wertabstufungen der naturwissenschaftlichen Methodik untertan zu machen. Aus seinem intensiven religiös-mystischen Fühlen hat Spinoza die Kraft gezogen zu seinen rücksichtslosen begrifflichen Konstruktionen, zu seiner Lehre von der einen ohne Verstand und Willen wirkenden Substanz und zu seiner, nach geometrischer Art kühl ausgeführten Abhandlung der menschlichen Leidenschaften. Wie die Mystik von Alters her sich gern zu der nüchtern-

ften und kältesten aller Willensschaften, der Mathematik, gefellt, so hat sie durch Spinoza den an sich so grauen und kimmerischen mechanistischen Naturalismus in ihrem feierlichen Glanze erstrahlen lassen. Sie zuerst und allein in der neueren Zeit hat diesem Naturalismus die Fähigkeiten eines wirklich großen und kühnen Denkers zur Verfügung gestellt, und ihm so seine tiefstinnigste und großartigste Form geschenkt.

Wenn Spinozas Philosophie dem, der sie Satz für Satz durchläuft, bei ihrer starren manchmal geklügelt scheinenden Logicität und ihrem zu eigner fragender Überlegung nicht anregenden Doktrinarismus einen unlebendigen Eindruck macht, so verschwindet dieser Eindruck für den, der sie im ganzen überschaut: dann spricht aus ihr deutlich die lebendige Seele ihres Urhebers und wir empfinden die heiße aber in ruhigem und mildem Lichte leuchtende Glut des mystischen Gefühles, aus dem sie geboren ist. Spinoza ist bei aller theoretischen Veranlagung doch nicht vom rein theoretischen Interesse her zur Philosophie gelangt. Das innerlichste Motiv seines Denkens ist die ethisch-religiöse Sehnsucht nach der höchsten Seligkeit im Genuße des höchsten Gutes. Die höchste Seligkeit hat er zwar im Erkennen und in der Liebe des Erkennenden zu seinem Gegenstande, der göttlichen All-Natur, erreicht, aber diese seine Erkenntnisfreude ist nicht so naiv und ursprünglich, wie etwa bei Descartes; in ihr gelangt ein tiefer gelegener quälender Drang zur Befriedigung. Mit Recht hat Jacobi von Spinoza gesagt: »eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben«. Die Vollkommenheit dieser Befriedigung verdeckt uns ihre Herkunft. Aber sie verrät sie uns doch auch: ein bloß theoretischer Geist kann es ertragen, wenn immer neue ungelöste Probleme emportauchen, ja er wird an einem stets erneuerten Frage-Antwortspiel leicht ein besonderes Vergnügen finden. Das ethische Streben aber braucht ein rundes klares Wissen. Ist daher sein Träger eine zugleich theoretisch gestimmte Natur und dabei eine Persönlichkeit großen Stils, so wird ihm nur der Versuch Genüge tun, das Ideal der Willensschaft — das damals das systematisch vollendete Weltbild war — wenigstens der allgemeinen Form nach in endgültiger Weise zu verwirklichen, um sich danach seinen Ort und sein Ziel zuverlässig bestimmen zu können. Und so weist gerade die Fertigkeit und Abgeschlossenheit seiner Lehre, die nichts zu fragen übrig läßt, ebenso wie ihre sichtlich ethische Orientation darauf hin, daß Spinoza ihrer moralisch bedurfte, daß die Ruhe seines Geistes eine im Kampfe mit der Leidenschaft erworbene Ruhe war. In seinem äußeren Leben, ist dieser Kampf indessen kaum wahrnehmbar geworden. Er hat ihn still in seinem Herzen ausgekämpft und die Welt hat nur die hohe Sicherheit des Sieges erblickt. Aber Zeuge dafür, daß er stattgefunden hat, sind seine ganz auf den Widerstreit

zwischen der Vernunft und den Affekten aufgebaute Ethik und die Selbstbekenntnisse in der Einleitung zu seinem Traktat über die Verbesserung des Verstandes. Zwar folgt er im Plan seiner Ethik der allgemeinen Richtung der damaligen vom Stoicismus beeinflussten Zeit, und sollen die Selbstbekenntnisse nicht eigentlich seine ganz individuellen Erlebnisse, sondern die typische sittliche Entwicklung des Menschen überhaupt schildern, doch ist es zweifellos und versteht sich von selbst, daß in beidem sein inneres Wesen selbst charakteristisch zu Tage tritt, und daß besonders die Einleitung in den Traktat uns auch höchst persönliches zu berichten hat. Dort erzählt er uns in bewegter Schilderung, wie er zu der schmerzlichen Einsicht in die Unsicherheit und Nichtigkeit der gewöhnlichen Inhalte menschlichen Lebens und Strebens, als da sind Sinnenglück, Reichtum und Ehre, gelangt sei, wie er sich dann in seiner Verzweiflung auf die Suche nach einem echten und wahren Gute begeben habe, das das Gemüt ganz und gar erfülle und auf ewig befriedige, und wie er nach manchen Anfechtungen und Irrungen dies höchste Gut und mit ihm das Heil seiner Seele endlich gefunden habe: in der »Erkenntnis der Einheit der Seele mit der ganzen Natur«.

*

*

*

Baruch de Spinoza ist als Sohn jüdischer Eltern, die um ihres Glaubens willen die Heimat Spanien verlassen hatten, am 24. November 1632 in Amsterdam geboren worden. Anfänglich zum Kaufmann, dann zum Rabbiner bestimmt, nahm er in seinem sich früh mächtig entwickelnden Denken bald eine so selbständige und von der eifrigst gehüteten religiösen Tradition, innerhalb deren er lebte, so abweichende Richtung, daß die jüdische Gemeinde ihn trotz seiner ruhigen Art in ihrer Mitte nicht mehr dulden mochte: am 27. Juli 1656 wurde der große Bann über ihn verhängt und er aus der Synagoge ausgestoßen. Damit schied er auch aus der Gemeinschaft aus, der er durch seine Geburt angehörte, der er sich aber innerlich längst entfremdet hatte, für immer wandte er sich vom Judentume ab und er hat von der Zeit an sogar jeden Umgang mit seinen Stammesgenossen gemieden. Zum Christentum ist er nicht übergetreten, und wenn er sich Benedictus nannte, so hat er seinen Vornamen nur nach der Sitte der Zeit ins Lateinische übersetzt. In seinen Ansichten fühlte er sich allerdings der sehr freien protestantischen Sekte der Kollegianten nahestehend, bei der er verkehrte und unter deren Mitgliedern er sich Freunde erwarb: mit ihnen sah er in dem Geiste Christi die reinste Offenbarung der göttlichen Weisheit und Liebe. Aber die christlichen Dogmen lehnte er ab: daß Gott Mensch, also die Substanz Modus geworden sei, erschien ihm ebenso ungereimt, wie wenn jemand sagen wollte, »der Kreis habe

die Natur des Quadrates angenommen.« So hat er keine positive Religion bekannt, er, der »gotttrunkene« Mann, in seiner ruhigen Vorurteilslosigkeit dem Zeitalter, dem er angehörte, um Jahrhunderte vorauseilend. Nach seiner Verbannung hat Spinoza, ganz auf sich allein angewiesen, an verschiedenen Orten ein zurückgezogenes, den Studien gewidmetes Leben geführt. Seinen Unterhalt verdiente er vornehmlich durch Erteilung von Privatunterricht, z. T. auch durch das Schleifen optischer Gläser, damals eine Lieblingsbeschäftigung modern=naturwissenschaftlich gebildeter Männer, die unter andern auch Descartes gelegentlich betrieben hatte. Später setzte Jan de Witt ihm eine kleine Staatspension aus, die seinen bescheidenen Bedürfnissen genügte. So lebte er, »mit wenigem zufrieden«, und nur zur Anschaffung wertvoller Bücher hat er größere Aufwendungen gemacht. Im Jahre 1660 verließ er seine Vaterstadt Amsterdam und zog nach dem Dorfe Rijnsburg bei Leiden, um sich dort ungestörter seinen wissenschaftlichen Arbeiten hingeben zu können. Dort hat er wohl den ersten noch sehr rohen Entwurf seiner Philosophie niedergeschrieben und ihn dann unter seinen Amsterdamer Freunden zirkulieren lassen: den sogenannten *Tractatus brevis*. Er wollte ihn bald zum Druck fertigstellen und zusammen mit einer methodologischen Einleitung herausgeben. Bei der Abfassung dieser Einleitung, die uns als das Fragment des *Tractatus de intellectus emendatione* erhalten ist, kam es ihm aber in den Sinn, sein System in die geometrische Form zu kleiden und so unterblieb die Veröffentlichung einstweilen. Äußere Veranlassung bewirkte es, daß er damals eine zu Lehrzwecken von ihm ausgeführte geometrische Darstellung des Inhalts der beiden ersten Bücher der cartesianischen Prinzipien erscheinen ließ nebst einem aus dem gleichen Grunde verfaßten Anhang, der unter dem Titel *Cogitata Metaphysica* die Grundbegriffe der Ontologie vom Standpunkt der cartesianischen Neuscholastik aus erläutert. Diese Schrift war es, die ihm im Jahre 1673 einen ehrenvollen Ruf an die Universität Heidelberg verschaffte, den er jedoch, um sich die für seine wissenschaftliche Tätigkeit unentbehrliche Ruhe zu erhalten, ablehnte: die Freiheit des Philosophierens war ihm zwar zugesichert worden, doch erwartete man von ihm, daß er sie »nicht mißbrauchen werde.« Im Jahre 1663 verlegte er seinen Wohnsitz nach Voorburg beim Haag. Dort gewann er sich die Freundschaft des leitenden holländischen Staatsmannes, des großen Jan de Witt. Als deren Frucht haben wir den *Tractatus theologico-politicus* zu betrachten. Dieser sollte der Regierung de Witts in ihren Kämpfen mit der herrschsüchtigen calvinistischen Geistlichkeit zu Hilfe kommen. Aber das ursprünglich nur als politische Tendenzschrift geplante Werk wuchs sich aus zu einer großartigen Verteidigung der Denk- und Glaubensfreiheit im freien Staate gegen die Anmaßung einer die Obrigkeit befehlenden und von ihr Füg=

famkeit verlangenden Kirche. Das Merkwürdigste in dem Buch ist Spinozas Untersuchung der literarischen Herkunft des Alten Testaments, in der er als einer der ersten auf dieses die Grundsätze der strengen Wissenschaft anwandte, wobei er viele Ergebnisse der modernen Bibelkritik vorweggenommen hat. Er stellt sich in der Hauptsache auf den Boden seiner Weltanschauung, doch verschweigt er seine radikalsten Lehren und paßt sich auch im Ausdruck möglichst den damals landläufigen Anschauungen an, nicht aus Furcht, sondern um der Verbreitung der Schrift, die doch um ihres Zweckes willen viel gelesen sein wollte, nicht von vornherein die größten Hindernisse in den Weg zu legen. Im Jahr 1670 siedelte er nach dem Haag selber über und ließ von dort aus den theologisch-politischen Traktat anonym in die Welt hinausgehen, wo dessen immerhin sehr freie Ansichten und Tendenzen alsbald Stürme der Entrüstung entfesselten, ohne daß indessen der unter dem Schutze de Witts lebende Philosoph darunter zu leiden gehabt hätte. Wenige Jahre später traf ihn der härteste Schicksalschlag, den er als reifer Mann erfahren hat: die schreckliche Ermordung seines Freundes Jan de Witt durch den erregten Pöbel. Er hat dies Ereignis nur schwer verwunden. Glücklicherweise ward seine äußere Lage dadurch nicht verändert; er blieb unbehelligt und verlor nicht einmal seine Pension. Ruhig arbeitete er fortan an seinen Werken, mit wenigen Freunden verkehrend, nur hin und wieder von auswärts den Besuch hervorragender Männer empfangend, denen sein mittlerweile entstandener großer Ruf zu Ohren gekommen war, und unter denen wir Tschirnhaus und Leibniz finden. Nach und nach hat er so sein System vollenden können, das nunmehr den seinem Inhalt einzig gemäßen Titel Ethik erhielt. Er wollte es im Jahre 1675 veröffentlichen, mußte dies aber wieder aufgeben, da auf das Gerücht hin, daß ein neues Buch von ihm erscheinen sollte, die Theologen alsbald gegen ihn mobil machten. Zu einem zweiten Versuch sollte es nicht mehr kommen. Im Alter von 44 Jahren ist Spinoza am 20. Februar 1677 an der Schwindsucht sanft gestorben. Bald nach seinem Tode gaben seine Freunde das nachgelassene Hauptwerk, wie er gewollt, ohne Angabe seines Namens heraus, zugleich mit den Fragmenten des Tractatus politicus, eines Compendiums der hebräischen Grammatik, und mit einer Sammlung seiner Briefe. Von einer Algebra und einer ausführlichen Darstellung der Naturphilosophie, die er plante, hat sich nichts erhalten.

Goethe hat von der Friedensluft des Spinozismus gesprochen. Es liegt auch über Spinozas Leben eine große, fast heilige Ruhe ausgebreitet. Nur wenige Ereignisse haben darein tiefer eingreifen können, und selbst sie hatten nicht die Macht, die stille aber keineswegs kalte Gleichmäßigkeit seines vernunftbeherrschten Wesens zu stören. Spinoza gehörte zu den

willensstarken Naturen besonderer Art, die, um ihre Energie auszuwirken, der zuverlässigen Einsicht in das Gute und Richtige bedürfen und ohne diese nichts sind. Seine außerordentliche Intelligenz, deren einseitig systematischer, ja doktrinaler Grundzug ihm hierbei aufs glücklichste zu statten kam, hat es ihm möglich gemacht, seine Wesensanlage zu ihrer vollen Höhe emporzuentwickeln. Die Erkenntnis durchdrang seine ganze Persönlichkeit und verlieh ihm jene innerlichste sichere Kraft und Überlegenheit, die alle Zufälle des individuellen Geschicks weit unter sich sieht und, einmal errungen, die Freiheit gewährt, sich in geläuterter, lebenbejahender Liebe der Welt wieder zuzuwenden. Wie nach seiner Auffassung Wille und Verstand daselbe sind, so war die Reinheit und Hoheit seines Charakters eins mit der Größe seiner Lehre.



Spinozas Philosophie ist nach ihrem reinsten Wesen kein System von Begriffen, sondern ein Erlebnis, oder vielmehr ein alle einzelnen Erlebnisse, und seien es die geringsten, in ihrer Gesamtheit und gleichmäßig in sich aufnehmendes ewiges Erleben; sie ist die sich an der Wahrnehmung aller Dinge entzündende und sie beherrschende mystische Intuition des Hervorgehens der Welt aus Gott. Der rationale Erkenntniszusammenhang, als der sie sich in seinen Werken darstellt, gibt uns einen bloßen Abglanz ihrer wahren Gestalt, die über alle Begriffe hinaus nichts anderes ist, als ein seliges Schauen. Doch kann die rationale Erkenntnis zu diesem höchsten Wissen wohl anleiten und sich darin umsetzen. Das ist gerade die Eigenart der spinozistischen Mystik, daß sie für das mystische Schauen weder ein besonderes Inhaltsgebiet abgrenzt, noch es in Widerspruch setzt zu den Kategorien des Verstandes. Nur bleibt die rationale Erkenntnis, obwohl sie sachlich daselbe ausdrückt, mit ihren schwierigen, oft große Umwege nehmenden Deduktionen hinter ihm an Klarheit und zwingender Macht über die Seele weit zurück. Unterdeß ist sie doch die einzig mögliche Form für die Mitteilung und literarische Fixation. So hat sich Spinoza als Schriftsteller ihrer bedienen müssen und auch wir werden in der Wiedergabe seiner Philosophie der Ordnung ihrer logischen Ableitungen zu folgen haben.

Diese unterscheidet sich nun in einem wesentlichen Punkte von der des cartesianischen Systems. Zwar gehen auch bei Spinoza wie bei Descartes der Lehre von Gott und der Welt nach ihrer physischen und psychischen Seite allgemeine Erwägungen über die Erkenntnis und ihre Methode voran. Jedoch haben sie hier nicht die schwer wiegende Bedeutung einer erkenntnistheoretischen Grundlegung. Eine solche mußte Spinoza vielmehr bei näherer Betrachtung fast überflüssig dünken.

Allerdings bekämpft er nicht Descartes' Ausgang vom allgemeinen Zweifel und dessen Überwindung durch die Selbst- und Gotteserkenntnis. Aber die Lösung der Aufgabe, die Descartes so große Mühseligkeiten bereitet hatte, ist von dem jüngeren Denker schnell vollbracht. Darin ist Spinoza mit seinem großen Vorgänger einer Meinung: die klare und deutliche Erkenntnis Gottes beseitigt die Furcht vor einem täuschenden Dämon von höchster Macht und unterbindet ein für alle Mal den Zweifel an unfern klaren und deutlichen Ideen überhaupt. Mit der Erkenntnis Gottes aber ist für ihn alles gewonnen: denn nach Spinozas kühner Denkweise ist die Philosophie in ihrem ganzen Umfang an keiner Stelle etwas anderes, als ein vollständiger und ununterbrochener Zusammenhang klarer und deutlicher Ideen, der den zu Anfang gründlich verächtlichen Zweifel nie und nirgend wieder aufkommen läßt. Es gibt in ihr keinen Hiatus irrationalis, der zu erneuten Bedenken Anlaß werden könnte. Im Systeme Descartes hatte vor allem der Beweis für die Realität der Außenwelt noch einmal einen solchen Hiatus zu überbrücken gehabt. Von der Selbstgewißheit des Geistes, von der Erkenntnis Gottes und der durch sie begründeten Zuversicht in die klaren und deutlichen Ideen aus war für Descartes die Existenz der Körper nicht mit logischer Notwendigkeit zu demonstrieren gewesen. Den Glauben an sie basierte er auf einen unwiderstehlichen, aber unvernünftigen Trieb, dem der Geist sich nur kraft seiner sichern Überzeugung von der Wahrhaftigkeit Gottes anvertrauen dürfe. Spinoza glaubt der Berufung auf einen solchen Trieb entraten und auch hier die Forderungen der streng beweisenden Logik befriedigen zu können. Gerade in der Irrationalität der Annahme einer Außenwelt aber hatte ein Hauptmotiv des cartesianischen Zweifels gesteckt, und so begreift es sich, wie dieser für Spinoza seinen eigentlichen Stachel verlieren mußte. Zwar bleibt auch für ihn die eine Voraussetzung des Zweifels an den äußeren Dingen bestehen, die Voraussetzung von dem körperlosen Fürsichsein der Seele, von der reinen Immaterialität des Bewußtseins und aller seiner Zustände; und so kann auch er die Gewißheit der Seele von sich selbst nicht unmittelbar zu einer Gewißheit vom Dasein der räumlichen Welt außer ihr erweitern: auch er bedarf des Weges über die Gottheit. Aber für ihn ist dieser Weg rational geebnet. Descartes dem Christen und Vertreter der Freiheit war Gott ein aus Willkür handelndes persönliches Wesen, und die Erschaffung der Welt und der Körper daher ein der Vernunft undurchdringliches Wunder. Spinoza sieht in Gott die wirkende Naturkraft, die alle Dinge mit verstehbarer Notwendigkeit aus sich hervorreibt und mithin, wie die Seelen-, so auch die Körperwelt. Die Realität der Außendinge ergibt sich aus der Gotteserkenntnis von selbst und hört damit auf ein centrales Problem zu sein. Und nicht nur sie, auch

Schon vorher verliert gleichfalls die Selbstgewißheit der Seele die überragende Bedeutung, die ihr Descartes beigelegt hatte, so wenig andererseits Spinoza sie bestreiten will, wie denn auch er sie gegen die Skeptiker geltend macht. Aber da die Erkenntnis der Wirkung von der Erkenntnis der Ursache abhängt und diese einschließt, so ist die volle klare Selbstkenntnis ohne die Gotteserkenntnis, die sie erst urfächlich verständlich macht, nicht möglich und enthält diese zugleich und als logische Voraussetzung in sich. Auch für Descartes war ja die Gotteserkenntnis bereits in die Selbstgewißheit der Seele eingeschmolzen. Bei Spinoza tritt sie nun aber mit strahlendster Klarheit hervor, und die Gewißheit von uns selbst wurzelt in der Erkenntnis Gottes ganz ebenso und ist daher eigentlich gar nicht größer, als die Gewißheit von allen übrigen Dingen, die wir klar und deutlich einsehen. Der Gottesgedanke allein vertreibt den Zweifel, er ist die Quelle jeder Gewißheit, er steht daher, alles weitere tragend und beherrschend, an der Spitze der Philosophie.

Es ist daher die Aufgabe des Denkens, zunächst die Erkenntnis Gottes zu sichern und dann die Erkenntnis aller anderen Dinge aus der ersten Erkenntnis abzuleiten. So schmiegt sich die Reihe der Erkenntnisse der Reihe der Dinge unmittelbar an, und das System der Wissenschaft hat nichts anderes zu tun, als das Hervorgehen der Welt aus dem göttlichen Urprinzip im Begriffe zu wiederholen. Durch diesen großartigen Gedanken, der das Ideal der systematischen Einheit unseres Wissens in eins setzt mit der realen Einheit des Kosmos, hat Spinoza vornehmlich seine mächtige Wirkung auf die Denker des deutschen Idealismus ausgeübt, auf Fichte, auf Schelling und auf Hegel.

In der Art der Auffassung dieses Erkenntniszusammenhangs aber zeigt sich Spinoza durch und durch als der Sohn seiner Zeit, indem er deren hervorragendste wissenschaftliche Tendenz auf ihren Gipfel führt. Diese war die Folge der modernen mathematischen Mechanik, in der sich das bisher fast ganz abstrakt gebliebene mathematische Wissen mit der realwissenschaftlichen Erkenntnis zu überragendster Fruchtbarkeit verbunden hatte. Nun schien es, als ob die Mathematik und zumal die an Anwendungsmöglichkeiten zunächst reichste mathematische Disziplin, die Geometrie, den Schlüssel zur Lösung aller Welträtsel an die Hand geben müsse. So hatte Descartes, selbst Erfinder der analytischen Geometrie, bereits ganz im methodischen Geiste der Mathematik philosophiert. Indessen bildete seinen materialen Überzeugungen gemäß die Wirklichkeit nicht die Form geschlossener rationaler Einheit, die sie geeignet gemacht hätte, zum Gegenwurf einer universalen geometrischen Methodik zu dienen. Spinoza konnte von seinen Voraussetzungen aus die Konsequenz in voller Schärfe ziehen; er konnte versuchen, anstelle der bei Descartes gegebenen einzelnen,

Gott, die Körper oder die Seele betreffenden festeren oder loseren Demonstrationsketten eine einzige allumfassende streng methodische Einheit nach dem Vorbilde der Geometrie zu setzen. Den Zusammenhang der Dinge, wie den Zusammenhang der Erkenntnisse stellt er sich demnach in der Weise der geometrischen Bedingtheiten vor: aus der Wesenheit Gottes folgen seine Eigenschaften und folgen weiter alle Dinge »wie aus der Wesenheit des Dreiecks folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind«.

In seiner Anwendung der geometrischen Methodik hält Spinoza sich an das Beispiel des Euklid, des großen griechischen Systematikers der Geometrie, der diese speziell in der synthetischen Methode entwickelt hatte. Descartes hatte der analytischen Methode den Vorzug gegeben, die sich bei seinen eignen geometrischen Arbeiten so erfolgreich gezeigt hatte. Diese analytische Methode ist der Weg der Forschung; sie untersucht, welche Bedingungen gegeben sein müssen, wenn die aufgeworfenen Fragen sollen beantwortet werden können, indem sie die ihrer allgemeinen Gestalt nach vorschwebende Lösung auf die darin enthaltenen Unbekannten zergliedert. Sie beginnt deswegen zweckmäßig bei den Grundfragen, für die sich die erforderlichen Lösungsbedingungen leicht als unmittelbare Gegebenheiten aufweisen lassen und schreitet von da aus zu den schwierigeren Aufgaben fort; insofern ist ihr Verfahren progressiv, und man darf den Gegensatz von analytisch und synthetisch nicht mit dem von regressiv und progressiv verwechseln. Die synthetische Methode geht dagegen sogleich von den in Definitionen, Axiomen und Postulaten ausgesprochenen unmittelbaren Gegebenheiten aus, ihrer einleuchtenden Klarheit vertrauend, ohne über die Auffindung etwas zu berichten, und schließt hieran die complizierteren Erkenntnisse in Lehrsätzen, die aus dem Vorausgegangenen streng bewiesen werden. Sie ist die geeignete Darstellungsform eines fertigen Wissensinhaltes, der in ihr, von allen Schlacken des Werdens befreit, gewissermaßen monumentalisiert wird. Während dem lebendig suchenden Geiste Descartes die Wahl der analytischen Methode auch für die Mitteilung seiner Lehre am nächsten lag und er nur einmal zur Probe den Beweis für das Dasein Gottes in die synthetische Form brachte, hat Spinoza seiner Lehre den festen Panzer der synthetischen Methode angetan, so wie es seiner sich nur im Ganzen und Vollendeten beruhigenden dogmatischen Persönlichkeit entsprach. Daher tritt uns seine Ethik, bewehrt mit dem schwerfälligen Apparat von Definitionen, Axiomen, Postulaten, Propositionen, Demonstrationen, Explicationen, Corollarien, Lemmaten und Scholien gar wunderlich entgegen, aber eben dadurch mit fremdartigem Reize uns an ziehend.

Der mystischen Intuition liegt die göttliche Wesenheit in ihrer ganzen Fülle unmittelbar offen vor Augen. Die rationale Erkenntnis muß die

Eigenschaften Gottes discursiv aus seiner Grunddefinition vermöge weiterer Begriffserklärungen und allgemeiner Grundsätze allmählig ableiten. Gott ist nach dieser Definition »das unbedingt unendliche Wesen, d. h. die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt«. Die hierin liegende Auffassung Gottes als einer Substanz ist Spinoza nicht eigentümlich, sondern beherrscht die Theologie seit Aristoteles. Aber Spinoza zieht aus ihr eine ganz neue kühne Folgerung, indem er behauptet, daß Gott die einzige Substanz überhaupt sei, daß Gott in allen Dingen als das sie tragende substantielle Wesen lebe und webe, und daß diese Dinge selbst daher nichts weiter sind als verschiedene Zustände, Affektionen oder Modi der Substanz. Durch diese Lehre von der einen göttlichen Weltsubstanz ist der Pantheismus erst auf die Höhe vollster begrifflicher Schärfe erhoben worden, und Spinoza hat sich dank ihrer für alle Zeiten das Anrecht auf den Namen eines großen Metaphysikers erworben. Er entwickelt sie ohne Schwierigkeit aus seiner Definition der Substanz, wonach diese das ist, »was in sich ist, und durch sich begriffen wird«. Sie ist durch diese Identifikation der Substanz mit dem in sich Beruhenden und also zugleich begrifflich ersten, dem weder real noch ideal Abhängigen einfach gegeben. Denn nun muß die cartesiansche Unterscheidung der ungeschaffenen Substanz von den geschaffenen Substanzen als sinnwidrig gelten, weil geschaffene Substanzen, eben als geschaffene, nicht unabhängig und also in Wahrheit gar keine Substanzen sind. Hatte Descartes mit der Scholastik gelehrt, daß Gott nicht nur die Welt geschaffen habe, sondern daß auch die Erhaltung der einmal geschaffenen einer beständigen Neuschöpfung gleichkomme, mithin also die Welt eigentlich nie zu wirklicher Unabhängigkeit gelange, so wird die Schöpfung und Erhaltung bei Spinoza zum ewigen Enthaltensein aller Dinge in Gott. Die Dinge entfernen sich von Gott gar nicht so weit, um ihm mit irgendwelcher Selbständigkeit gegenüberzutreten zu können, sie bleiben in Gott und Gott in ihnen als die einzig wirkliche ihnen allen real gemeinsame Substanz. Gott und Welt sind und bleiben von Ewigkeit und in Ewigkeit eine ungetrennte Einheit, in der Gott zwar die causale Priorität zukommt, aber so, daß er die inbleibende Ursache der Dinge ist, die diese niemals aus sich entläßt, sondern ewig in sich festhält. Und so faßt Spinoza seine All-Einheitslehre in den Satz zusammen: »Alles was ist, ist in Gott und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden.« Noch kürzer und charakteristischer aber spricht er sie in der berühmten Formel aus: »Deus sive Natura.«

Ist Gott somit die Ursache aller Dinge, so kennt er seinerseits nichts außer sich, von dem er verursacht sein könnte; er ist vielmehr vermöge seiner Wesenheit die Ursache seiner selbst, er existiert durch sich kraft eigener

unabhängiger Notwendigkeit. Spinoza gibt hier dem ontologischen Gottesbeweis in dem Begriff der *causa sui* eine eigentümlich prägnante Formulierung. Seine Ansicht ist dabei die, auch Descartes geläufige, daß Gottes Wesenheit das Merkmal der Existenz mathematisch notwendig alszu sich gehörig begründe. Wie die Wesenheit des Dreiecks der Grund dafür ist, daß seine Winkel gleich zwei Rechten sind, so ist die Wesenheit Gottes der Grund oder die Ursache ihrer Existenz, und so ist sie im wörtlichen Sinne Ursache ihrer selbst. In dieser kausalen Unabhängigkeit Gottes, in seinem Auf sich selbst gestellt sein besteht ferner zugleich seine Freiheit, die, wie sich zeigen wird, keine Freiheit der Willkür sein kann. Seine reine, sich ungescheit auswirkende Ursächlichkeit weiterhin ist seine Allmacht. Und in dieser Weise deduziert Spinoza sämtliche formalen Bestimmungen Gottes aus seiner Definition, wie Einzigkeit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unteilbarkeit, Unendlichkeit.

Diese letzte formale Bestimmung der Unendlichkeit leitet uns über zu der materialen Beschaffenheit Gottes, zu den Eigenschaften, die den Gehalt seiner Wesenheit ausmachen. Spinoza bezeichnet diese als Attribute. Die Attribute sind keine bloßen Beziehungsformen, wie die bis jetzt entwickelten Prädikate; sie sind die inneren Qualitäten oder Kräfte Gottes. Bilden jene gewissermaßen die Zeichnung der göttlichen Wesenheit, so geben diese die Farben, die eigentlich konkrete positive Qualität. Da Gott unendlich ist, so ist die Zahl dieser Attribute unendlich; es ist aber auch jedes einzelne von ihnen wiederum für sich unendlich in seiner Gattung, denn die Grundqualitäten sind von einander schlechthin verschieden und darum kann sich jede in ihrer Weise grenzenlos entfalten, ohne jemals in das Gebiet der andern überzugreifen: so drückt jedes Attribut »ewige und unendliche Wesenheit aus«. Die Frage ist nun, wie diese unendliche Fülle zueinander beziehungsloser Qualitäten und Kräfte in der Wesenheit Gottes ihre Einheit haben kann, in welcher Weise also die Form dieser Einheit zu denken ist. Spinoza hat anfänglich die Attribute als die ersten Hervorbringungen der Substanz angesehen, in denen diese ihre Wesenheit zunächst einmal nach den unendlich vielen möglichen Grundrichtungen hin umfassend ausspricht. Diese die cartesiansche Metaphysik eigentlich nur in die Sprache der All-Einheitslehre übertragende und dabei den Dualismus durch einen Pluralismus ersetzende Auffassung hat er dann verlassen, um zu einer andern fortzuschreiten. Nach dieser nimmt jedes einzelne Attribut an und für sich bereits die formalen Bestimmungen der Gottheit in Anspruch, vor allem gilt schon von jedem allein das ontologische Argument für die notwendige und ursprüngliche Existenz. So erscheint Gott als die Gesamtheit der selbst ursprünglich realen Attribute; doch darf er nicht etwa nur als zusammenfallender Name für deren bloße Sammlung angesehen werden,

sondern in jedem von ihnen ist er als dasselbe substantielle Wesen real enthalten oder besser noch: jedes Attribut stellt in seiner speziellen Weise die eine in ihnen allen identisch vorhandene Substanz dar: die Attribute sind nichts anderes, als nur verschiedene Ausdrucksformen oder Seinsweisen der einen, selbigen und ursprünglichen Welteinheit.

Die Einzeldinge, die bisher überhaupt nur als Zustände oder Affektionen der Substanz zu gelten hatten, erweisen sich nunmehr unter der Voraussetzung der Attributenlehre deutlicher als Modifikationen oder Modi der einzelnen Grundqualitäten. Jedes Attribut ist für sich eine homogene Unendlichkeit: die Modi entstehen dadurch, daß innerhalb einer solchen Unendlichkeit Grenzen gezogen werden, sie sind Beschränkungen oder Determinationen ihres Attributes. Das Attribut selbst ist schrankenlose Bejahung seiner Wesenheit; seine Modi sind nur teilweise Bejahungen ihrer und eben damit auch teilweise Verneinungen, denn alle Besonderung ist Verneinung; so ist z. B. ein Stück des Raumes nur dieses Stück und nichts darüber hinaus: den ganzen übrigen Raum schließt es von sich aus, verneint es von sich, es ist nur eine teilweise Bejahung der an sich unendlichen Qualität der Ausdehnung. Wie nun der Raum sich in die unendliche Vielheit der Körper zersprengt, ohne doch darüber seine ursprünglich einheitliche Wesenheit zu verlieren, so entwickelt jedes Attribut in sich, unter Wahrung seiner Einheit, ein unendliches Reich einander begrenzender und bestimmender Modi. Bei dem Charakter gegenseitiger Ausschließlichkeit der Attribute und bei der Definition der Modi als bloßer Beschränkungen der Attribute, denen sie zugehören, ist es jedoch unmöglich, daß diese verschiedenen Reiche unter sich in Berührung treten, um sich so zu einem in sich zusammenhängenden System höherer Ordnung zu verbinden. Denn alle Berührung und Bestimmung ist Begrenzung; es kann aber ein Modus begrenzt nur werden durch einen andern Modus derselben Natur oder Qualität; dagegen ist nicht einzusehen, wie sich Modi verschiedener Attribute berühren und begrenzen könnten, da ihnen mit der Gleichheit der Qualität die Bedingung zur Möglichkeit, sich einer durch den andern bestimmen zu lassen, fehlt. Die Modi-Reiche, die die einzelnen Attribute aus sich hervortreiben, wie diese unendlich an Zahl, sind ebenso viele einander ganz fremde Welten, zwischen denen jede Art von Wechselbeziehung und Einwirkung aufeinander undenkbar und unmöglich ist, in ähnlicher Weise etwa, wie Farbenspiele und musikalische Klänge niemals unmittelbar in einander eingreifen können. So erhebt sich wiederum die Frage, wie bei dieser radikalen Pluralität die Einheit der Substanz sich aufrecht erhalten lasse, und sie erhebt sich dringender, als das erste Mal. Und wiederum beantwortet Spinoza sie mit Hilfe der gegebenen Grundlösung, aus der er eine in ihrer Einfachheit und Neuheit bewundernswert geniale

Konsequenz zieht: den metaphysischen Parallelismus der Attribute. Ist die Substanz in allen Attributen eine und dieselbe, so muß sich diese Grundidentität der Attribute durch die Gesamtheit ihrer Wirkungen hindurch bewähren und zwar in der Weise, daß je ein Modus eines Attributs mit je einem Modus in jedem der anderen Attribute wesentlich identisch ist, daß wie die Attribute selbst nur die Ausdrucksformen der einen Substanz sind, so auch die in ihnen entspringenden Modusreihen nichts anderes darstellen, als die ihnen allen als eine und dieselbe zugrunde liegende einfache Reihe der Urmodi der Substanz. Das heißt aber, daß die attributiv verschiedenen Modusreihen, weil sie die eine Urmodusreihe darstellen, einander genau entsprechen, und daß daher jedem Modus eines Attributs je ein Modus in allen andern Attributen, gemäß der in allen Attributen gleichartigen Ordnung der Wirkungszusammenhänge streng parallel geht. Alle Attribute drücken nur die eine Welt göttlicher Wirkungen aus. Jedes handelt dabei in seiner Weise innerhalb der ihm eigentümlichen Qualität, aber eines wie das andere befolgt, ohne daß hier ein Unterschied sein könnte, dieselbe Ordnung in der Verknüpfung seiner einzelnen Zustände. Diese Ordnung, die sich in allen Attributen gleichmäßig wiederholt, denkt sich Spinoza so, daß die Attribute zunächst Modi aus sich hervorgehen lassen, die ewig und unendlich existieren, und zwar nimmt er zwei Arten unendlicher Modi an, solche die unmittelbar und solche die mittelbar aus der absoluten Natur ihres Attributes folgen. Daneben stehen die endlichen Modi, die immer nur wieder aus andern endlichen Modis, also nur aus der schon zur Einzelheit modifizierten Natur ihres Attributes folgen können, so daß sie in jedem Attribut eine unendliche Reihe bilden, die ihrerseits in ihrer unendlichen Totalität zu den unendlichen Modis gehört. Alle diese Modi sind in dem Attribut, dem sie entstammen, als inbleibende Wirkungen enthalten, als Teile die das Ganze nicht begründen, sondern voraussetzen. Und sie vereinen sich mit den Modis aller andern Attribute, um in paralleler Entwicklung mit ihnen das Wirken der einen Weltsubstanz zur Darstellung zu bringen. In dieser ihrer Gesamtheit bilden sie, wie Spinoza im Anschluß an mittelalterliche Mystiker sagt, die *Natura naturata*, in die sich die Einheit der Attribute als die *Natura naturans* entfaltet.

Vermöge der in uns vorhandenen klaren und deutlichen Idee von Gott wissen wir, daß Gott unendlich viele Attribute hat. Ihrer inhaltlichen Beschaffenheit nach sind uns jedoch nur zwei unter diesen bekannt, das Denken und die Ausdehnung. Hier nimmt Spinoza den cartesianischen Dualismus in sein System auf, als einen Teil des umfassenden Pluralismus der Attribute, der sich über dem durch die Einheit der Substanz und den metaphysischen Parallelismus genügend gesicherten monistischen Grundgedanken aufbaut. Warum wir nur Denken und Ausdehnung kennen, wird sich

weiterhin bei der Betrachtung des Denkattributs ergeben. Daß die Qualitäten der Attribute aber, wenn sie gewußt werden, nur unmittelbar gewußt und nicht aus Gottes Wesenheit deduziert werden können, erhellt einfach daraus, daß sie die ursprünglichen Wesensbeschaffenheiten Gottes darstellen, die durch sich selbst sind und daher auch allein durch sich selbst begriffen werden müssen.

In seiner Lehre von der Ausdehnung schließt sich Spinoza im großen und ganzen an Descartes' Auffassung der Körperwelt an; auch für ihn sind die Körper Raumlücke, die nach den Gesetzen von Ruhe und Bewegung, ohne daß dabei ein leeres Intervall entstehen könnte, ihren Ort wahren oder verändern, und keine andere Art des Geschehens, als das mechanische zulassen. Es gibt einfachere Körper und zusammengesetztere. Die zusammengesetzten Körper oder Individuen zeichnen sich dadurch aus, daß ihre einfacheren Elemente nach einer bestimmten Regel der Bewegung und Ruhe zu einander in Beziehung stehen: in dieser je nach dem Grad und der Art der Zusammengesetztheit mehr oder weniger komplizierten Regel besteht ihre Wesenheit, dergestalt, daß diese ihre Wesenheit auch dann erhalten bleibt, wenn die Teilkörper sich aus dem Verbande lösen und durch andere Körper von derselben Natur ersetzt werden, wenn nur dabei sich die Regel der Bewegung und Ruhe, die das Ganze beherrscht, nicht ändert. So ist jedes Ding in der Welt ein Individuum höherer oder niederer Ordnung, stabilerer oder labilerer Natur: das gilt für die unorganischen Körper wie für die Organismen; denn auch das Leben ist ein mechanischer Vorgang, und nicht nur der Tierkörper ist ein Automat, wie Descartes gelehrt hatte, sondern auch der menschliche Leib, dieser freilich ein Automat von ganz besonderer Feinheit und Fähigkeit, vielerlei zu tun und zu leiden. Das Individuum höchster Ordnung ist schließlich das unendliche materielle Universum selbst, dessen Teile, d. h. alle Körper insgesamt, unendlichfach wechseln, ohne irgend eine Veränderung des Individuums als Ganzen. Es ist zugleich ein Beispiel für die mittelbaren unendlichen Modi, als der unendliche Zusammenhang der Körper, der endlichen Modi der Ausdehnung. Der unmittelbare unendliche Modus der Ausdehnung ist dagegen die Bewegung und Ruhe, vermöge deren der eine ungeteilte Raum sich in die unendliche Vielheit der durcheinander bewegten Körper spezifiziert. Durch diese Selbstspezifikation entfaltet das Attribut die in ihm liegende schöpferische Kraft in eine reichgegliederte Welt, ohne sich aber an diese zu verausgaben, sie vielmehr als übergreifende an sich unberührte Einheit in sich tragend.

Das Auffallendste an diesem, in seinen Einzelheiten wenig originellen Lehrstück der spinozistischen Philosophie ist die Einordnung der Ausdehnung, der Materialität, als Attribut in die göttliche Wesenheit selbst. Während

sonst die Theologie, und nicht bloß die christliche, die Räumlichkeit von Gott unbedingt fernhalten zu müssen glaubte und sie, selbst innerhalb der Welt, an deren Grenze, dorthin, wo diese ins Nichts übergeht, verlegte, ja sie als das Prinzip der Negativität und des Bösen diskreditierte, finden wir sie bei Spinoza der höchsten Ehre würdig erachtet und als der Geistigkeit gleichberechtigte Eigenschaft in die Gottheit aufgenommen. Hierin offenbart sich wohl am ersichtlichsten Spinozas mystische Wertungsuniversalität, durch die er vermögend wurde, die Wertgleichgiltigkeit der naturwissenschaftlichen Methode im Einzelnen so folgerichtig durchzuführen. Dank der modernen Naturwissenschaft hatte die materielle Welt als Erkenntnisobjekt eine bis dahin unerhörte Bedeutung erlangt; das drängte weiter dahin, daß sie nun auch als eine Seinspositivität anerkannt wurde. Wir finden diese Anerkennung bei Descartes bereits ausgesprochen. Spinoza aber konnte sie zur Vergöttlichung steigern, weil in seiner Seele mit der neuen naturwissenschaftlichen Denkart die pantheistische Mystik sich verband, die überall nur die Seinspositivität wertet und nichts außer ihr. Die alt-hergebrachte, hauptsächlich aus der Betrachtung des sittlichen Lebens stammende, der Mystik nicht fremde und in Spinozas Jugendwerk noch spürbare Geringschätzung der Körperlichkeit mußte bei dieser Vereinigung von Mechanik und Mystik aufhören, und das in ihr steckende, ethisch nicht aufgebbare Element war theoretisch ganz neu zu fassen. Dadurch, daß Spinoza, wie wir sehen werden, auch diese Aufgabe löste, räumte er das letzte Hindernis hinweg, um sich seiner zugleich wissenschaftlichen und mystischen, nüchternen Bewunderung für den ungeheuren Mechanismus des körperlichen Universums, zu der sich bei ihm der leidenschaftliche Naturkult der Renaissance abgefüllt hatte, von ganzem Gemüte hingeben zu können.

Indessen ist Spinoza kein Materialist: neben der Ausdehnung und von ihr in keiner Weise real abhängig steht in gleicher Ursprünglichkeit das Attribut des Denkens. Aber freilich ist Spinoza ein Naturalist; denn in seiner Auffassung des Denkattributes und seiner Inhalte herrschen die Kategorien der Materialität vor. Man kann historisch zeigen, wie Spinoza diese seine Auffassung des Denkattributes aus Descartes Lehren vom göttlichen Verstande und vom Reich der geistigen Substanzen vermöge seines pantheistischen Grundgedankens allmählich nach dem Vorbild seiner zuerst fertig gewordenen Theorie der Ausdehnung gestaltet hat. Systematisch angesehen ist sie die unentfliehbare Konsequenz einesteils der Coordination der Ausdehnung mit dem Denken und zum andern der metaphysischen Parallelität der Attribute. In der ersten Hinsicht ward die materielle Welt restlos ver selbstständig und ihr Wirken rein auf die eine ihr ureigene Form des Mechanismus beschränkt, ohne überhaupt noch in irgend einer und sei

es der äußerlichsten, etwa in der vom Deismus später angenommenen Weise, einem geistigen Prinzip unterstellt zu bleiben. Andererseits aber mußte kraft des metaphysischen Parallelismus die mechanische Wirkungsform jetzt auch dem Denkattribut unweigerlich aufgeprägt werden, so daß Gottes Denken nur mehr als ein bloß naturhaftes Ausströmen seiner unendlichen Denkkraft angefaßt werden konnte. Ja Gott als dem denkenden Wesen an sich, noch ohne die Wirkungen, ihm als der *Natura naturans*, sah Spinoza sich sogar, zum Schrecken seines Zeitalters, genötigt, den Verstand und den Willen, die von der Gottesidee bis dahin untrennbar schienen, abzusprechen. Denn der göttliche Verstand ist erst das in Ideen entfaltete Denkattribut, nicht dieses an sich selbst und daher dem Gebiet der *Natura naturata* zuzuweisen. Insofern aber die Ideen Gottes der *Natura naturata* zugehören, sind sie *Modi*, die den *Modis* der andern Attribute nicht voraus, sondern parallel gehen. So gibt es keinen göttlichen Verstand vor den Dingen, vielmehr wirkt Gott die Dinge zur selben Zeit, wie er sie versteht. Und vom Willen ist das gleiche zu sagen, da der Wille, wie noch zu erklären sein wird, mit dem Verstande ein und daselbe ist. Die Folge von all dem ist die alleinige Giltigkeit der mechanischen Causalität in der Natur überhaupt, in der ausgedehnten sowohl, wie in der denkenden und wie in jeder andern ihrer Gestaltungen. Von einer teleologischen Wirksamkeit kann nirgends die Rede sein, ebensowenig wie von einer freien Willkühr. Beide würden eine andere Struktur des Denkattributs und ein anderes Verhältnis zwischen ihm und den übrigen Attributen notwendig machen und also den Grundvoraussetzungen des Systems widerstreiten. Spinoza hat nur Spott für die Theologen und Metaphysiker, die allenthalben die Absichten Gottes aufzuspüren suchen, und er preißt die Mathematik, die der Menschheit den Weg gezeigt habe, sich einer so unwürdigen Vorstellung von der Wesenheit Gottes zu entledigen. Die Freiheit des Willens aber verwirft er ganz und gar zu Gunsten des allgemeinen Determinismus: von der Substanz selbst an bis zu den endlichen *Modis* hinunter ist das Universum durchdrungen von strengster mathematischer Notwendigkeit. Freiheit, als Gegenteil der Notwendigkeit, ist ein ungereimter Begriff. Verständigerweise kann man von ihr nur sprechen unter Anerkennung der Notwendigkeit und dann bedeutet sie die innere Notwendigkeit im Gegensatz zur äußeren oder dem Zwange. In diesem Sinne befaß, wie wir sahen, Gott als die *causa sui* die höchste Freiheit und vermag sich, wie wir sehen werden, selbst der Mensch ein gewisses Maß davon zu erwerben. Dagegen die Freiheit der Willkühr kann Gott schon deswegen nicht zukommen, weil er an sich keinen Willen hat; auch würde eine solche zufällige Aktionsweise ihm nach spinozistischer Wertung durchaus nicht anstehen; ihm ziemt nur unbedingte ewige Notwendigkeit.

Die Wirkfamkeit des Denkattributs besteht nun darin, daß es als seine Modi Ideen hervorbringt, und zwar, da seine Produktionskraft unendlich ist, Ideen oder Erkenntnisse von allen Dingen, von Gott selbst und seinen unendlichen Attributen ebensowohl wie von deren unendlich vielen Modifikationen. Dadurch wird das Denkattribut sozusagen zum erkennenden Spiegel der ganzen übrigen Natur, indem es objektiv, d. h. nach scholastischer Terminologie in der Gestalt der Erkenntnis, genau daselbe enthält, wie diese formal, d. h. als unmittelbare unreflektierte Wirklichkeit, denn nach dem metaphysischen Parallelismus in seiner Anwendung auf das Denken ist die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge. Hieraus ergibt sich zunächst, daß innerhalb des Denkattributes die Ideen oder Objektivitäten der Attribute sich gegenseitig ebenso ausschließen, wie die formalen Attribute selbst, deren Ideen sie sind, außerhalb seiner es tun. Es folgt weiter, daß jeder einzelne Modus des Denkens gewissermaßen eine unendliche Entwicklung in die Breite hat, indem er die Summe der Ideen aller der Modi ist, die ihm in den zahllosen übrigen Attributen parallel gehen. Und auch diese, den einzelnen Denkmodus zusammensetzenden, auf Modi verschiedener formaler Attribute sich beziehenden Ideen wissen von einander nichts und schließen sich aus, wie ihre Objekte sich ausschließen. Jede Idee enthält in sich nur einmal die Idee des Denkattributes selbst, weil sie dessen Wirkung und daher von seiner Qualität ist, und dann die Idee des Attributes, zu dem der Modus gehört, der in ihr erkannt wird. So kommt es, daß der Mensch, da er die Idee der Ausdehnung hat, den qualitativen Gehalt keines andern Attributes kennt, noch kennen kann, als den von Ausdehnung und Denken: was vorher als Faktum hingenommen werden mußte, ist nunmehr aus seinen Gründen eingesehen.

In der Ausgestaltung seines Systems läßt Spinoza von jetzt an die übrigen Attribute beiseite und auch an das Denkattribut hält er sich lediglich insofern als es sich auf die räumliche Welt bezieht.

Bei dieser Beschränkung ist das Verhältnis des allgemeinen metaphysischen Parallelismus zwischen Denken und Ausdehnung konkreter als psychophysischer Parallelismus zu bezeichnen: mit den Körpern zugleich entfaltet sich, unabhängig von ihnen und doch in paralleler Ordnung, als ein gleichsam durch Längsschnitt abgegrenzter Teil der Reihe der Denkmodi überhaupt, die Reihe der Ideen, die die Körper zu Gegenständen haben und die die Erkenntnisse sind, die Gott von diesen hat, zu jedem Körper gehört eine ihn erkennende Idee, die je nach der Zusammensetzungsform des Körpers reicher oder einfacher, klarer oder verworrener ist. In der einem Körper parallel gehenden, ihn erkennenden Idee besteht aber nach Spinozas Ansicht die Seele dieses Körpers, die Psyche dieser Physis.

So nimmt Spinoza an, daß alle Dinge, wenn auch in verschiedenen

Graden, befehlt sind. Er vertritt die Anschauung des Pampsydimus: die Materie ist nirgends ohne Geist und Seele. Freilich der Geist durchdringt und belebt die Materie nicht, wie die italienischen Naturphilosophen gemeint hatten, er geht ihr nur parallel in der ihrigen konformer mechanischer Bewegung. Es fehlt Spinozas Allbeseelungslehre die Poesie des Vitalismus. Waren für Descartes die Tiere bloße Maschinen, so schreibt Spinoza ihnen wohl eine Seele zu, wie dem Menschen; aber auch die Seele des Menschen ist wie die der Tiere und aller andern Dinge nur sozusagen ein »geistiger Automat«.

Spinoza bestimmt hiernach die menschliche Seele als die Idee des menschlichen Körpers. Unsere Selbsterkenntnis lehrt uns, daß wir die Affektionen eines bestimmten Körpers zu empfinden glauben, der uns als derselbe durch unser ganzes Leben begleitet. Die allgemeinen metaphysischen Einsichten bestätigen die Richtigkeit dieses Glaubens, indem sie ihn zugleich als notwendig erscheinen lassen, da ihnen zufolge jede Seele nichts anderes ist, als eine sich auf einen bestimmten Körper beziehende Idee, die mit diesem in der Einheit eines Urmodus der Substanz metaphysisch zusammengehört. Es ergibt sich mithin, daß der Leib, so wie wir ihn empfinden, wirklich existiert. Damit sind die cartesianischen Zweifel ohne Berufung auf einen dunkeln Drang beseitigt: die Realität des Körpers steht fest, einmal weil das Vorhandensein der Außenwelt überhaupt durch die Geltung des ontologischen Beweises für alle Attribute und somit auch das der Ausdehnung gewährleistet ist, und weiter weil die Selbsterkenntnis mit der aus der Metaphysik fließenden Konsequenz, daß jede Seele die Idee ihres Körpers ist, übereinstimmt. Die Auffassung der menschlichen Seele als der Idee des menschlichen Körpers ist demnach der Schlüssigkeit dieser Ableitung wegen durchaus ernst zu nehmen und von Spinoza selbst sehr ernst genommen worden: die Seele ist nicht bloß zum Körper gehörig, sie ist auch die Erkenntnis des Körpers, die Idee von ihm im göttlichen Verstande. Spinozas Theorie des psychophysischen Parallelismus unterscheidet sich von den neueren seiner Anregung entsprungenen ähnlichen Ansichten durch dieses sehr wesentliche Merkmal: die Modernen nehmen nur an, daß jedem körperlichen Zustand ein seelischer entspricht, wobei sonst keinerlei Verwandtschaft zwischen beiden zu bestehen braucht. Für Spinoza dagegen ist jeder psychische Inhalt nicht nur die Begleitererscheinung von etwas Physischem, sondern bedeutet überdies dessen, wenn auch zumeist dunkle erkenntnismäßige Wiedergabe. Alles was unser Seelenleben ausmacht, all unser Denken, Fühlen und Wollen ist in letzter Hinsicht nichts anderes, als eine mehr oder weniger klare Erkenntnis paralleler Zustände des Körpers. Das Wesen der Seele ist Erkenntnis und die Erkenntnislehre die Grundlage der Psychologie.

Spinoza meint den für die Erkenntnislehre fundamentalen Wertunterschied von Wahr und Falsch auf den in der Sphäre des Seins liegenden Gegensatz von vollständig und unvollständig zurückführen zu dürfen. Haben wir die vollständige oder adäquate Idee einer Sache, dann haben wir von ihr eine wahre, unbezweifelbar gewisse Erkenntnis, die mit ihr als ihrem Gegenstande notwendigerweise genau übereinstimmt. Zweifel und Irrtum sind nichts Positives, sie bedeuten bloß einen Mangel an Erkenntnis, denn zweifeln und irren tun wir nur da, wo unsere Ideen unvollständig oder inadäquat und lückenhaft bleiben: sind alle Elemente einer Einsicht uns gegeben, so tritt sofort die volle Sicherheit der Überzeugung ein. Deshalb können wir zur höchsten Gewißheit nur gelangen, wenn wir aufs Ganze der Erkenntnis ausgehen und die vollständige Einheit aller Ideen in der Idee Gottes zu ergründen suchen. Wie ist das aber möglich? Wie kann die Einzelseele, die als beschränkter Modus nur die Idee eines einzelnen Körpers ist, die Gesamtidée des Universums in sich wiederholen? Dies ist das eigentliche Hauptproblem der spinozistischen Erkenntnistheorie. Als Idee des Körpers, der zu den zusammengesetzten, ihre Teile vielfach wechselnden Individuen gehört, besteht die Seele auch ihrerseits aus einer Fülle von Teilideen. Diese scheinen aber alle unklar und unvollständig, sozusagen verstümmelt sein zu müssen. Denn der Körper befindet sich in mannigfaltiger Wechselwirkung mit den Dingen außer ihm und ist daher nur mit diesen zugleich vollständig zu begreifen. Das zu leisten vermag aber allein Gottes unendlicher Verstand, d. h. der unendliche Modus des Denkattributs, in dem alle aus diesem folgenden Ideen miteinander ebenso zusammenhängen, wie die Körper in der materiellen Welt. Er umfaßt mit unserer Seele oder der Idee unseres Körpers zugleich auch die Seelen oder Ideen aller andern Körper und hat daher von allen Körpern nur vollständige und wahre Ideen und mithin auch von dem unsrigen. Aber wenn es in Gottes unendlichem Verstand keinen Irrtum und keine Falschheit geben kann, weil er alle Dinge in ihrer Gemeinschaft miteinander erkennt und ihm dabei nichts fehlt, so ist das einzelne Bruchstück dieses Ganzen voller Irrtum und Unklarheit. Und so können wir, die Einzelwesen, die nur Teile des göttlichen Verstandes sind, weder von unserem eigenen Körper, noch von den uns umgebenden Körpern, die wir nicht unmittelbar, sondern nur vermöge ihrer Einwirkungen auf unsern Körper wahrnehmen, vollständige, wahre und klare Ideen haben. Dennoch gibt es eine Möglichkeit, aus diesem Meer des Irrtums aufzutauchen: was nämlich allen Dingen gemeinam und gleichermaßen im Teil wie im Ganzen ist, läßt sich nur adäquat begreifen. Denn da es durch alle Dinge als dasselbe hindurchgeht und überall mit seiner ungeteilten Wesenheit gegenwärtig ist, so kann es auch überall nur ungeteilt aufgefaßt werden und die Ideen von ihm müssen

mithin notwendig adäquat und wahr sein. Derlei Ideen sind aber die Ideen von Gott, von der Substanz, von den Attributen des Denkens und der Ausdehnung, von den Prinzipien der Gesetzmäßigkeit alles Seins und im besondern des Denkens und der Materie. Diese Grundideen sind allen Ideen überhaupt gemeinsam und in ihnen als reale Bestandteile und Merkmale vollständig enthalten, so wie ihre Gegenstände in jedem einzelnen Dinge real und vollständig gegenwärtig sind. Spinoza nennt sie daher im Gegensatz zu den leeren Allgemeinbegriffen (*notiones universales*), die die Dinge nach ihren äußerlichen Ähnlichkeiten in nur abstrakte Klassen zusammenfallen, die Gemeinbegriffe (*notiones communes*), eben weil sie das den Dingen innerlich gemeinsame Sein und Verhalten zum Ausdruck bringen, und weil sie deswegen allen Seelen gemeinsam sind. Auch in unserer Seele muß es sonach Gemeinbegriffe geben. Dank ihrer können wir uns ohne unsere Wesenheit zu ändern, ohne also aufzuhören, Idee des Körpers zu sein, über die verstümmelten Ideen erheben, die nach der durch Eindrücke von außen entstandenen Ordnung der Wahrnehmungen in uns verknüpft sind, und die Welt in ihrer inneren wesenhaften Ordnung gemäß der mathematischen Notwendigkeit des göttlichen Wirkens zusammenhängend verstehen. Indem wir unsern Körper erkennen, erkennen wir auch Gott selbst, da der Körper eine Modifikation Gottes ist und mithin die in ihm gegenwärtige Wesenheit Gottes vollständig in sich enthält. Aus der Idee Gottes aber können wir eine Unendlichkeit wahrer Folgerungen ziehen, mit ihrer Hilfe vermögen wir in Philosophie und Wissenschaft zur Wahrheit zu gelangen.

Spinoza nennt nun die Ideen, die Gemeinbegriffe sind, und die aus ihnen fließenden gleichfalls vollständigen Ideen, sofern alle diese Teile unserer Seele ausmachen, den Verstand. Die Ideen in uns dagegen, die die Wechselwirkung des Körpers mit andern Körpern zum Ausdruck bringen und die daher unvollständig und verworren sind, bezeichnet er als die Vorstellung. Vorstellung und Verstand sind keine Vermögen der Seele, sondern nur Sammelnamen oder Allgemeinbegriffe für gewisse Gruppen der Körperidee in mechanischer Weise zusammensetzenden Teilideen. Zur Vorstellung (*imaginatio*) rechnet Spinoza die Wahrnehmungen und das bildliche und allgemeinbegriffliche lediglich associative Denken, sie ist die Erkenntnis der ersten Gattung. Vernunft (*ratio*) oder Erkenntnis der zweiten Gattung sodann heißt das schließende Denken, das von Gemeinbegriffen ausgehend, durch logische Operationen nach geometrischer Methode die Wesenheiten und Gesetzmäßigkeiten der Dinge diskursiv ableitet. Und darüber erhebt sich endlich als dritte Erkenntnisgattung das mythisch anschauende Wissen (*scientia intuitiva*), vermöge dessen wir das Hervorgehn der Wesenheiten der Einzeldinge aus Gott und seinen Attributen ohne logische Zurüstungen

und Umwege auf einen Blick unmittelbar gewahr werden. Die Vorstellung ist dem Irrtum unterworfen, der Verstand (*intellectus*) oder die Erkenntnis der zweiten und dritten Gattung ist jedoch notwendig wahr, denn jene besteht aus unvollständigen, dieser aus vollständigen Ideen. Und noch ein weiteres Merkmal eignet der Verstandeserkenntnis: sie erkennt die Dinge, wie Spinoza sagt, unter einer gewissen Art der Ewigkeit (*sub quadam aeternitatis specie*). Von der zeitlichen Dauer der Dinge, überhaupt von ihrer Existenz *hic et nunc* können wir nur durch die verworrene Wahrnehmung wissen. Der klare Verstand dagegen lehrt uns das zeitlose Enthaltensein der Wesenheiten und Gesetzmäßigkeiten der Dinge in Gottes Attributen erkennen. Bedeutet Ewigkeit nach Spinozas Definition die notwendige selbstursächliche Existenz, wie sie streng genommen allein Gott und Gottes Attributen zukommt, so haben doch die Wesenheiten der Dinge, sofern sie aus der Natur eines Attributes notwendig folgen und mit ihr bereits gesetzt sind, in gewisser Weise Anteil an dieser Existenz und so besitzen auch sie zwar nicht die eigentliche aber doch wenigstens eine gewisse Art von Ewigkeit, unter der wir sie demgemäß zu begreifen haben. In dieser Auffassung der wahren Erkenntnis als der Erkenntnis unter einer gewissen Art der Ewigkeit tritt einerseits der naturwissenschaftliche Geist des Systems aufs neue zutage: die Betrachtung der partikularen Faktizität der Erscheinungen und ihres historischen Dort und Dann wird der bloßen Vorstellung überlassen; die Wissenschaft hat es allein mit den zeitlos gültigen Gesetzen zu tun, als dem einzig würdigen Gegenstande ihrer Bemühungen. Andererseits leuchtet aus ihr die Mystik hervor, indem sie über die wahre Erkenntnis die ganze Weihe des Ewigkeitsgedankens ausgießt.

Ist die Seele die Idee des Körpers, so muß sich nun weiter in allen psychischen Inhalten überhaupt eine erkenntnismäßige Beziehung auf den Körper nachweisen lassen. Spinoza hat darum seine Begriffe des Selbstbewußtseins, des Willens und der Gefühle diesem Erfordernis angepaßt.

Das Selbstbewußtsein ist die Idee der Seele von sich selbst, es scheint somit eine Idee zu sein, in der nicht der Körper, sondern etwas anderes als er, nämlich eben die Seele, gedacht wird. Dieser mit seiner Grundannahme streitenden Konsequenz entgeht Spinoza dadurch, daß er die Idee der Seele mit der des Körpers, ja ganz allgemein die Idee der Idee mit der Idee selbst in eins setzt. Die Idee ist, wie er sagt, »kein stummes Gemälde auf einer Tafel«, sie ist vielmehr eine lebendige, sich in sich selbst unendlich wiederholende und dabei doch mit sich identisch bleibende Reflexibilität. Das Selbstbewußtsein ist daher nur die sich auf sich zurückbeziehende eine einheitliche Körperidee selber, deren Totalbeziehung auf den Körper dadurch somit keine Ausnahme erfährt. Aus dieser Lehre folgt zugleich, daß es wirklich klares Selbstbewußtsein und echte Gewißheit

nur bei den wahren Ideen geben kann, da Gewißheit als das Wissen vom Wissen hiernach ja nichts anderes ist als in sich reflektierte Wahrheit: »wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen«.

Ebenso wie das Selbstbewußtsein macht Spinoza auch den Willen zu einem Momente in der Idee. Hatte Descartes gelehrt, daß der Akt des Bejahens als eine Handlung des freien Willens zur wahren Idee hinzutreten müsse, damit Erkenntnis statthinde, so betont Spinoza, daß die wahre Idee ihre Bejahung notwendig zu sich hinzufordere mithin sie in sich schließe und an sich schon bejahte Erkenntnis sei. Die einzelne Wollung ist nichts neben der bejahten oder verneinten Idee, sie ist vielmehr in der Idee darin, oder besser noch, sie ist die wahre Idee selbst, sofern diese ihr Eigenwesen bejaht und andere Ideen von sich verneint. Einen einheitlichen Willen als Vermögen der Seele erklärt demnach Spinoza ebenso für ein Unding, wie er leugnete, daß der Verstand ein Vermögen sei, womit denn der Freiheit der Willkühr der letzte Boden entzogen ist. Der Wille ist nichts anderes als die Summe der in den einzelnen mit Notwendigkeit produzierten Ideen enthaltenen Wollungen, und da die Summe dieser Ideen der Verstand ist, so fallen Wille und Verstand zusammen und sind ein und dasselbe. Von hier aus ist dann Spinoza noch einen Schritt weiter gegangen: nachdem er den Willen als die Bejahung in die Idee aufgenommen und mit ihr gleichgesetzt hatte, gab er später auch die von ihm anfänglich behauptete Unterscheidung auf zwischen dem Willen als der Bejahung und Verneinung und dem Willen als der erstrebenden und verabscheuenden Begierde. Noch am Ende des zweiten Teils der Ethik taucht diese Unterscheidung auf, um von da an ganz zu verschwinden. Des englischen Denkers Hobbes Lehre, nach der das emotionale Leben des Menschen im Selbsterhaltungstrieb wurzelt, bot Spinoza die Veranlassung, seine eigne Theorie der Seele als der Idee des Körpers zur äußersten Konsequenz auszubilden. Denn nun konnte er den Willen oder die Selbstbejahung der Körperidee einerseits mit der Begierde, seinen Nutzen zu suchen, oder dem Selbsterhaltungstrieb identifizieren, und andererseits die also identifizierten auf die parallele Beharrungstendenz des Körpers theoretisch bezogen sein lassen, — damit aber den affektiven Teil der Seele vollends in den objektiven, erkennenden, auflösen.

Spinozas berühmte Affektenpsychologie ist auf den bisher entwickelten Anschauungen durchaus folgerichtig aufgebaut. Die cartesianische Doktrin, nach der die Affekte einer Beunruhigung der Seele durch den Körper entspringen, lehnt er ab. Da die Ausdehnung und das Denken als Attribute Gottes einander ausschließen, so kann weder der Körper die Seele zum Denken, noch die Seele den Körper zur Bewegung oder zur Ruhe

bestimmen. Die körperlichen Zustände sind vielmehr Wirkung und Ursache lediglich wiederum von körperlichen Zuständen. Und ebenso ist die Seele, obwohl sie die Erkenntnis des Körpers ist und durch ihre Willensbeschlüsse die Glieder zu bewegen scheint, ganz eingefriedet in die psychische Welt, denn einesteils ist das Erkennen kein Leiden vom Objekte, sondern reine Produktivität des Denkattributs, das die Ideen parallel und gleichzeitig mit der Produktion der in ihnen erkannten Körper auswirkt, und zum andern gehen auch die den Willensbeschlüssen zugeordneten körperlichen Vorgänge diesen in Wahrheit nur parallel, ohne sie tatsächlich zu causieren. Eine wie auch immer gedachte psychophysische Wechselwirkung ist ganz unmöglich, und es gilt ausschließlich und allein der psychophysische Parallelismus. Diesem gemäß sind alle seelischen Vorgänge, die geistigsten sowohl, wie die sinnlichsten dem Körper gleich nah und gleich fern, und eine engere oder losere Gemeinschaft der Seele mit dem Körper kann die Unterschiede unserer emotionalen Zustände nicht charakterisieren. Diese bestimmen sich vielmehr folgendermaßen. Wie der Körper nach dem Gesetz der physischen Welt in seinem Sein zu beharren strebt, so entspricht dem in der psychischen Welt, daß die Idee des Körpers oder die Seele ihre eigne Wesenheit bejaht, und eben diese Bejahung war, wie wir sahen, der Selbsterhaltungstrieb. Alle unsere einzelnen Begierden sind nur besondere Formen dieses Selbsterhaltungstriebes. Je nach dem nun die Veränderungen unseres Körpers vor sich gehen, wird seine Beharrungstendenz oder Wirkungskraft gefördert oder gehemmt. Und von diesen Förderungen oder Hemmungen des Körpers und seiner Wirkungskraft befinden sich in der Seele Ideen, in denen sie erkannt werden, und die zugleich ihrerseits Förderungen oder Hemmungen des Selbsterhaltungstriebes der Seele bedeuten; diese Ideen sind die Affekte der Lust und der Unlust, der Freude und der Trauer. So übernehmen zuletzt auch die Gefühle eine Erkenntnisfunktion und damit ist das ganze psychische Leben intellektualisiert.

Hiermit sind die drei Grundaffekte gegeben: die Begierde, die Freude und die Trauer. Aus ihnen leiten sich alle übrigen Affekte her, sie sind Kombinationen der Grundaffekte mit einander und mit sonstigen Ideen. Aber noch eine andere Einteilung ist für die Affekte wichtig: die Veränderungen in uns können entweder ihre Ursache in uns allein haben, oder zugleich auch in einer äußeren Ursache; in dem einen Fall sind wir von ihnen die vollständige, in dem andern die Teil-Ursache, in dem einen sind wir handelnd oder aktiv, in dem andern leidend oder passiv. Dementsprechend haben wir die Affekte danach zu unterscheiden, ob sie aktive oder passive Affekte sind. Nun können wir, da wir ja nichts anderes sind, als eine Idee oder ein Ideenkomplex, vollständige Ursache nur sein, sofern wir vollständige Ideen haben; Teilursache dagegen sind wir durch unsere unvollständigen

Ideen. Und also sind die aktiven Affekte mit der klaren Erkenntnis verbunden, die passiven aber mit der verworrenen Vorstellung. Ferner können die Affekte der Aktivität nur solche der Freude sein, denn indem wir aus unsern vollständigen Ideen Folgerungen ziehen, wird die Schlußkraft unseres Erkennens und damit unsere Wirkungskraft immer nur vermehrt und gestärkt. Die Affekte der Leidenschaft aber sind teils solche der Freude, teils solche der Trauer, weil die Wechselwirkung zwischen uns und äußeren Ursachen sowohl eine Vermehrung wie eine Verminderung unserer Wesenheit herbeiführen kann. Von allen diesen Grundbestimmungen aus deduziert Spinoza dann die einzelnen Affekte, zuerst die der Leidenschaft, danach die der Aktivität. Er erklärt uns die Natur und Gesetzmäßigkeit der Liebe und des Haßes, der Hoffnung und der Furcht, des Hochmuts, des Ehrgeizes, des Mitleids und der Grausamkeit, der Demut, der Zufriedenheit usw., und ebenso auch die Natur der Seelenstärke und des Edelssinnes. Dabei zeigt sich uns überall die illusionsfreie Klarheit des tiefen Menschenkenners, die weder herabletzt noch beschönigt, die kühle Sachlichkeit des mathematischen Erwägers der Dinge, die »die Handlungen der Menschen nicht verachten oder verwünschen will, sondern begreifen«.

Die menschliche Seele ist jetzt in ihren charakteristischen Elementarbeschaffenheiten und deren gesetzlichen Beziehungen verstanden. Es kommt nun darauf an, vermöge dieser Einsichten die Prinzipien einer Ethik zu gewinnen, d. h. einer Wertbeurteilung der menschlichen Seelenzustände und einer Anleitung zur Erzeugung und Befestigung der als wertvoll erkannten. Eine solche Wertbeurteilung aber muß immer in gewisser Weise künstlich sein, denn für die wahre Philosophie, die nur die Natur im Ganzen denkt, ist alles gleich wertvoll; sie erblickt allenthalben das eine göttliche Sein in seiner überall gleichmäßigen Herrlichkeit, und selbst die dunkelsten Leidenschaften drücken für sie nur die mangellose Vollkommenheit Gottes aus: sind sie doch nichts weiter als zwar unvollständige aber an sich positive Ideen, die sich in der Einheit des unendlichen Verstandes mit ihren Komplementärideen verbinden zu ungetrübter Klarheit und Wahrheit. An sich und im Ganzen gibt es nur reine Vollkommenheit. Die Unterschiede setzende Wertbetrachtung jedoch hält das Auge nicht so auf das Ganze gerichtet. Sie sieht die Einzelgestalten nicht in ihrem konkreten Zusammenhange miteinander und mit der realen Grundeinheit der Natur, sondern durch das Medium der Allgemeinbegriffe, die sie nach ihren äußeren Merkmalen klassifizieren, ohne dabei doch, wie die mathematische Erkenntnis tut, ihre sie mit der umschließenden Totalität verbindende intime Wesenheit und Gesetzmäßigkeit zu erfassen. So bildet sie den Allgemeinbegriff des Dinges überhaupt oder des Etwas, und indem sie nun die Einzeldinge unter ihm begreift, hebt sie sie aus dem natürlichen

Ganzen, dem sie eingefügt sind, heraus, um sie in dieser losgelösten Abstraktheit miteinander zu vergleichen. Da bemerkt sie dann, daß die einen mehr Seinsgehalt oder Realität haben, als die andern, und insofern nennt sie die einen vollkommener als die andern. Ist demnach der Wert selbst an sich und überall gleich vorhanden, wie das göttliche Wesen, mit dem er identisch ist, so beruht die Annahme von Wertunterschieden immer auf einem Allgemeinbegriff und damit auf einer Vorstellung, und also gehört sie streng genommen nicht zur wahren Erkenntnis der Welt. Indessen bedarf der Mensch ihrer zum Zwecke des Lebens: mit ihrer Hilfe schafft er sich die Idee eines Musterbildes der menschlichen Natur, in dem er das Maximum des innerhalb des Allgemeinbegriffes Mensch möglich scheinenden Seinsgehaltes als verwirklicht denkt, um daran einen Leitstern seines Verhaltens zu haben. Hierbei sucht ihn die Ethik zu unterstützen, indem sie diesem Streben die wissenschaftliche Erkenntnis dienstbar macht. Es handelt sich in ihr also darum, die speziell dem Menschen durch seine eigentümliche Natur aufgegebenen Vollkommenheiten allgemein zu bestimmen, die einzelnen Zustände der Seele, vor allem die Affekte danach als gut oder schlecht zu beurteilen, und eine Anweisung zur Überwindung der schlechten Affekte zu geben.

In den Mittelpunkt seiner Ethik stellt Spinoza die Selbstbejahung der Seele oder den Selbsterhaltungstrieb: er lehrt also im strengsten Wortsinne die Bejahung des Lebens. Den natürlichen auf Bewahrung und Vermehrung des eignen Seins gerichteten Egoismus darf die Moral nicht bekämpfen wollen, das wäre ungereimt und unmöglich. In ihm haben wir vielmehr die Quelle aller Kraft und Tüchtigkeit zu sehen, er ist die Grundlage der Tugend, denn Tugend ist nichts anderes als Kraft. Die Moral hat nur zu zeigen, was zur Vermehrung und Steigerung unserer Kraft und Tugend dient, d. h. was uns nützlich ist: das Gute ist das Nützliche und das Schlechte das Schädliche. Nun ist jede Förderung unserer Wesenheit und unseres Triebes ein Affekt der Lust oder Freude, jede Verminderung ein Affekt der Trauer. Gut und nützlich ist also die Lust, schlecht die Trauer oder Unlust. Freude und Trauer aber sind Ideen oder Erkenntnisse, nämlich eben die Ideen der Vermehrung und Verminderung unseres Seins. Die Erkenntnis des Guten und des Schlechten fällt demnach mit der Lust und der Unlust zusammen. Und damit wird sie, was diese sind: Funktion des Selbsterhaltungstriebes: deswegen weil wir etwas begehren, beurteilen wir es als gut, nicht umgekehrt; die Wertbeurteilung ist voluntaristisch nicht intellektuell begründet, eine zuerst widerspruchsvoll aussehende und doch im Grunde bewunderungswürdig folgerichtige Konsequenz aus der von Spinoza vollzogenen Intellektualisierung des Willens und der Affekte. Hierdurch scheint eine allgemeingültige Ethik unmöglich gemacht, da bei der

Verschiedenheit der Triebanlagen für jeden Menschen Lust und Unlust sich an andere Dinge heften. Jeder sorgt nach seinem Sinne für seinen Nutzen, gleichgültig ob zum Frommen oder auf Kosten seines Nächsten.

Hier gliedert sich Spinozas Rechtsphilosophie ein. Sie basiert auf dem von der Ethik im engsten Sinne ganz unabhängigen Grundgedanken, daß wie Gott das Recht auf alles besitzt und sein Recht so groß ist, als seine Macht, ebenso jedes einzelne Ding in der Natur das Recht hat zu allem, wozu es vermöge der in ihm lebendigen göttlichen Kraft imstande ist. Im Naturzustande gilt das Recht des Stärkeren unbedingt und letztlich hört es als das eigentliche Naturrecht nie auf zu gelten. Denn indem die einzelnen Menschen, durch das Bedürfnis der Sicherheit und gegenseitiger Hilfeleistung gedrängt, sich zu Staaten zusammenschließen, übertragen sie ihr natürliches Recht mit ihrer Macht auf den Staat, nach dessen Gesetzen sie nun zu leben gehalten sind. Der Staat setzt willkürlich fest, was gerecht und ungerecht ist und verschafft seinem Urteil darüber mit Gewalt Geltung. Er selbst aber kann nicht Unrecht tun, so wenig, wie der Mensch im Naturzustande, weil keine höhere Gewalt über ihm steht. Unrecht tun kann allein der Bürger, der Glied eines souveränen Staates ist: indem er dessen Gesetzen zuwider handelt und dadurch der Strafgewalt verfällt. So treten dem individuellen Gutdünken des Einzelnen die staatlichen Gesetze mit machtvoll vereinheitlichender Allgemeingeltung gegenüber.

Jedoch es gibt noch eine andere, als die Staatsmacht, die unter den Menschen nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich Eintracht herbeiführen würde, wenn sie zu allgemeiner Herrschaft gelangen könnte: das ist die Macht der Vernunft. Diese ist keine äußere Zwangsgewalt, sondern sie wohnt in unserer Seele selbst und ist in Wahrheit die höchste Kraftentfaltung unserer eigenen Natur. Von jeher ist es sittliche Überzeugung der Menschen gewesen, daß sie in den Tiefen ihres Wesens das tatsächlich schon seien, was sie sein sollen und was zu sein sie sich zu innerst wünschen; die religiösen Mythen vom Fall der Seele und ihrer Sehnsucht nach der göttlichen Heimat sind des Zeuge. In wunderbarer Weise geben nun die Grundlagen seiner Psychologie Spinoza die Möglichkeit, dieser Überzeugung gemäß den brutalen Egoismus des Selbsterhaltungstriebes, von dem seine ethische Betrachtung ausgeht, zu dem heiligen Drange zu adeln, der der hohen Forderung des »Werde der du bist« Genüge zu tun strebt. Die Seele war nichts anderes, als Erkenntnis, ein buntes Gemisch vollständiger und unvollständiger Ideen. Die wahren oder vollständigen Ideen aber bejahen einzig und allein die Wesenheit der Seele selbst, die unvollständigen Ideen dagegen bejahen nur zum Teil die Wesenheit der Seele, nämlich eben nur so weit, als sie der Seele selbst angehören: mit ihrem andern komplementären Teil außerhalb der Seele bejahen sie die Wesen-

heit äußerer Dinge, und mithin ist in ihnen der Selbsterhaltungstrieb viel geringer als in den klaren Ideen, ja oft fast gebrochen. Die Kraft der Selbsterhaltung oder die Tugend wächst daher in dem Grade, als die Seele ihre dunkeln Ideen zur Klarheit der Einsicht aufhellt; und die höchste Tugend fällt mit der höchsten Erkenntnis zusammen: in ihr besitzt der Mensch das größte Maß an eigenem, der Ergänzung unbedürftigem Selbst.

Diese Überlegung zeigt endlich die Norm an für eine allgemeingiltige Beurteilung von Gut und Schlecht. Geben sich die Menschen den äußeren Dingen hin, so haben sie unvollständige Ideen und damit eine unvollständige Erkenntnis von gut und schlecht in den passiven Affekten. Und zugleich weichen sie notwendig in dieser Erkenntnis von einander ab, weil jedes Menschen Beziehungen zu äußeren Dingen bei dem Wechsel des Geschehens und der Verschiedenheit der Dinge andere sind. Horden sie dagegen auf die Stimme ihres Innern und sammeln sie sich in ihr tiefstes Selbst, das nur aus ihrem Schatz an vollständigen oder wahren Ideen besteht, so leuchtet ihnen in den aktiven Affekten die wahre und vollständige Erkenntnis des Guten auf. Und in dieser müssen alle Menschen übereinstimmen: beruhen doch die vollständigen Ideen auf den Gemeinbegriffen, die in jedem von uns die selben sind. Wollten daher die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, so könnten sie gar nicht in Zwiespalt miteinander geraten, sie bedürften der staatlichen Zwangsgewalt nicht, sondern würden in friedlicher Einigkeit sich selbst und einander nur helfen und fördern. Die uneingeschränkte bürgerliche Freiheit wäre die Folge ihrer inneren Freiheit. Ihre innere Freiheit nämlich ist eins mit der Macht der Vernunft in der Seele, denn wie wir sahen ist der Mensch, sofern er klar erkennt, die vollständige Ursache seiner Handlungen und von nichts äußerem gezwungen: und so besitzt er die höchste Freiheit, die ein abhängiger Teil des Naturganzen überhaupt erreichen kann. Sofern er dagegen in der bloßen Vorstellung befangen ist, haben die äußeren Dinge Gewalt über ihn. Die Form aber, in der sie diese ihre Gewalt über den Menschen ausüben, sind, weil mit den unvollständigen Ideen eins und daselbe, die Leidenschaften. Und so überschreibt Spinoza seine Kritik der Affekte a potiori mit dem Titel: von der menschlichen Knechtschaft. In dieser zieht er für die einzelnen Affekte die Folgerungen aus den angegebenen Prämissen seiner Psychologie und seiner Wertlehre: alle aktiven Affekte sind unbedingt gut, denn sie sind vollständige Ideen: von den passiven Affekten oder Leidenschaften sind schlecht die Affekte der Trauer oder Unlust, da sie in jedem Fall eine Verminderung unserer Wirkungskraft bedeuten und nur insofern, als sie gelegentlich eine einseitige Hypertrophie einzelner Teile unseres Wesens einschränken, können sie als Mittel zur Herstellung des Gleichgewichts gut genannt werden; die passiven Affekte der Freude end-

lich sind an sich gut, da sie unsere Kraft und Tugend steigern, doch wo sie ein die Rücksicht auf den Gesamtbestand der Seele außer acht lassendes Übermaß haben, müssen auch sie als schlecht gelten. Unter diesen Gesichtspunkten geht Spinoza die vorher rein psychologisch betrachteten Affekte noch einmal im besonderen durch, um sie nunmehr der Wertbeurteilung zu unterziehen. Dabei entwickelt er eine zwar ernste aber nicht düstere, sondern freudig-weltbejahende Lebensansicht, die uns überall das Memento vivere zuruft: »der freie Mensch denkt an nichts weniger, als an den Tod, und seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern ein Nachsinnen über das Leben«. Die von der asketischen Denkart als Tugenden gepriesenen Affekte, wie die des Mitleids, der Demut, der Furcht und der Reue gelten ihm als schlecht, wenn er ihnen auch einen allerdings sehr bedingten Wert nicht abspricht. »Fürwahr nur ein finsterner und trauriger Aberglaube verbietet, sich zu ergötzen. Mein Grundsatz ist, an diesem Glauben hielt ich fest: keine Gottheit, noch sonst jemand, es sei denn ein Neider, ergötzt sich an meiner Ohnmacht und meinem Ungemach oder rechnet uns Tränen, Schluchzen, Furcht und andere derartige Zeichen von Ohnmacht des Gemüts als Tugend an; umgekehrt vielmehr, in je größere Freude wir versetzt werden, zu desto größerer Vollkommenheit gehen wir über, d. h. desto mehr haben wir Anteil an der göttlichen Natur.« Spinoza weiß weiterhin auf Grund seiner Parallelismustheorie, nachdem er den alten Gegensatz von Geist und Fleisch durch seine Begründung der aktiven Affekte auf die Gemeinbegriffe und der passiven auf die Wahrnehmungen ersetzt hat, die körperlichen Bedürfnisse auch des geistig tätigen Menschen ruhig zu würdigen. Spinozas Ideal aber ist die Seelenstärke (Fortitudo), in der sich Mut (Animositas) und Edelsinn (generositas) vereinen. Der seelenstarke Mann hat die Leidenschaften überwunden: »er haßt niemanden, zürnt niemanden, beneidet niemanden, entrüstet sich über niemanden, unterschätzt niemandem und ist durchaus nicht hochmütig«, »soviel er kann strebt er danach, gut zu handeln und sich zu freuen«. In den frohen aktiven Affekten der klaren Erkenntnis empfindet er die gesteigertste Kraft und Tugend seines Wesens, die möglich ist, sie gewährt ihm die auf rechter Eigenschätzung beruhende Zufriedenheit mit sich selbst (acquiescentia in se ipso), die »das Höchste ist, das wir hoffen können«.

Sie zu erreichen wird es aber nach allem nichts Besseres geben, als die Erkenntnis zu vervollkommen und sich ganz mit Erkenntnis zu durchdringen. Die Erkenntnis macht uns unabhängig von der Knechtung durch die Leidenschaften und begründet die Herrschaft der Vernunft oder die Freiheit. Denn sobald wir die Leidenschaften in ihrer Notwendigkeit erkennen, hören sie auf Leidenschaften, d. h. unvollständige Ideen, zu sein und werden aufgehoben in unsere Aktivität, die selbst nichts anderes ist

als reine vollständige Erkenntnis. Dabei zeigt sich in Spinozas Einzelausführungen eine ruhig sichere Positivität. »Wir sollen nur das Gute an jeder Sache ins Auge fassen, um so immer durch den Affekt der Freude zum Handeln bestimmt zu werden. Wenn z. B. jemand sieht, daß er zu sehr dem Ruhm nachtrachtet, so soll er über dessen rechten Gebrauch nachdenken, nicht aber über den Mißbrauch des Ruhms und seine Eitelkeit und über der Menschen Unbeständigkeit; denn gerade die Ehrgeizigen quälen sich mit solchen Gedanken am allermeisten, sobald sie daran verzweifeln, die Ehre, nach der sie geizen, zu erlangen; es ist deshalb gewiß, daß am meisten die nach Ruhm begierig sind, die über seinen Mißbrauch und über die Eitelkeit der Welt am lautesten schreien. Wer daher bemüht ist, seine Affekte und Triebe allein durch die Liebe zur Freiheit zu meistern, der wird alle Kräfte daran setzen, die Tugenden und ihre Ursachen kennen zu lernen und das Gemüt mit jener Freudigkeit zu erfüllen, die aus deren richtiger Erkenntnis entspringt, keineswegs aber daran, die Fehler der Menschen zu betrachten, die Menschen herabzusetzen und sich eines falschen Scheines von Freiheit zu erfreuen. Und wer dies sorgfältig beobachtet (denn es ist nicht schwer) und übt, wahrlich, der wird binnen kurzem imstande sein, seine Handlungen meistens auf Grund der Oberherrschaft der Vernunft zu regeln«.

Hieran schließt Spinoza nun noch eine Reihe von Folgerungen, in die seine Lehre, wie in feierlichen Akkorden wehevoll ausklingt. Die wahre Erkenntnis war die Erkenntnis unter einer gewissen Art der Ewigkeit. Diese Ewigkeit ist aber nicht bloß die des erkannten Gegenstandes, sondern auch eine solche des erkennenden Subjekts: sofern wir aus vollständigen und wahren Ideen bestehen, sind wir selbst zeitlos gültige ewige Wahrheiten. Ist daher die Seele auch nicht unsterblich im Sinne einer endlosen Fortdauer, so existiert sie doch zeitlos ewig als die wahre Idee, die die Wesenheit des Körpers unter einer Art der Ewigkeit ausdrückt. Und zwar nimmt sie an der Ewigkeit Gottes um so mehr teil, je mehr sie aus wahren und vollständigen Ideen besteht. Das sind aber neben den Ideen der zweiten vor allem die der dritten Erkenntnisgattung. In diesen erschaut sie das Hervorgehen ihrer selbst und aller Dinge aus Gott in unmittelbarer Klarheit und ewig sich gleich bleibender Wahrheit. Daraus erhellt, »wieviel der Weise vermag, und wie sehr er dem Toren überlegen ist. Denn abgesehen davon, daß der Tor von äußeren Ursachen auf vielerlei Arten hin und her bewegt wird und sich niemals im Besitz der wahren Zufriedenheit des Gemüts befindet, lebt er überdies wie unbewußt seiner selbst und Gottes und der Dinge, und sobald er zu leiden aufhört, hört er zugleich auch auf zu sein; der Weise dagegen wird kaum in seinem Gemüte bewegt, sondern seiner selbst und Gottes und der Dinge nach einer gewissen ewigen Not-

wendigkeit bewußt, hört er niemals auf, zu sein, sondern ist immer im Besitz der wahren Zufriedenheit des Gemüts«. Doch in dieser Zufriedenheit des Gemüts enthüllt sich uns noch ein innigeres Gefühl: die Liebe. Liebe ist nach Spinozas Definition Freude unter Begleitung der Idee ihrer Ursache. Der Weise aber genießt in der Klarheit seines Geistes die höchste Freude und bezieht sie zugleich auf das göttliche Sein als auf ihre Ursache, weil er sich selbst als dessen Wirkung und Teil ewig erkennt. So empfindet er als den mächtigsten Affekt die geistige Liebe zu Gott (*Amor intellectualis Dei*). Nun war »unsere Seele, sofern sie erkennt, ein ewiger Modus des Denkens, der von einem andern ewigen Modus bestimmt wird, und dieser wieder von einem andern, und so weiter ins Unendliche: dergestalt, daß alle diese Modi zugleich Gottes ewigen und unendlichen Verstand ausmachen«. Jeder ewige Modus des Denkens aber ist erfüllt von Liebe zu Gott. Und damit wird der unendliche Verstand, durch den Gott sich in seiner ewigen Selbstentfaltung erkennt, zur unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt. Hieraus fließt unmittelbar, daß »Gott, sofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und mithin, daß die Liebe Gottes zu den Menschen und die geistige Liebe der Seele zu Gott ein und daselbe sind«. In dieser »beständigen und ewigen Liebe zu Gott oder in der Liebe Gottes zu den Menschen« besteht nach seinem tiefsten Wesen unser Heil oder unsere Freiheit oder unsere Glückseligkeit, die »nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst« ist.

Damit kehrt das System dahin zurück, woher es seinen Ursprung nahm, und bewährt sich nun, in seiner abgeschlossenen Ganzheit, als das, was es sein soll: als der adäquate begriffliche Ausdruck der mystischen Weisheit und höchsten Glückseligkeit, die in liebender Erkenntnis und erkennender Liebe überall nur sieht und fühlt, was Anfang und Ende, Eines und Alles ist: Gott oder die Natur.

Literatur.

Spinozae Opera omnia, ed. van Vloten et Land, Hagae 1895. Spinoza: Sämtliche Philosophische Werke, deutsche Ausgabe in der »Philosophischen Bibliothek«, Leipzig. Camerer, die Lehre Spinozas, Stuttgart 1877. Derselbe, Spinoza und Schleiermacher, Stuttgart 1903. Kuno Fischer, Spinozas Leben, Werke und Lehre, 5. Auflage, Heidelberg 1909. Freudenthal, Spinoza Bd. I: Das Leben Spinozas, Stuttgart 1904. Tu-
markin, Spinoza, Leipzig 1908. Erhardt, die Philosophie Spinozas im Lichte der Kritik, Leipzig 1908. Baensch, die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spinoza als Grundlage für das Verständnis seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute, Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. XX, Heft 3 und 4, 1907.



LEIBNIZ

I. Leben und Entwicklungsgang.

Der Idealismus ist, wie das treibende Element der Kultur, so auch immer der Nährboden echter Wissenschaft gewesen. Besonders deutlich wird dieser Zusammenhang in dem Systeme unseres großen deutschen Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz. Seine Philosophie faßt nicht nur die inneren Tendenzen und Bestrebungen seines Zeitalters zusammen, sondern sie ist auch in mehr als einer Hinsicht wegweisend geworden für die geistige Entwicklung seines Volkes und der Menschheit. Aber die Grundlage seines Systems bildet ein echter, unverfälschter platonischer Idealismus. Indem er seine Stellung zu Locke präzisiert, schreibt er von ihren beiderseitigen Systemen: »Le sien a plus de rapport à Aristote, et le mien à Platon . . .«

Man spricht auch von Leibnizens Individualismus. Wir werden sehen mit welchem Recht. Nur soviel kann schon hier gesagt werden, daß er den engen Individualismus der Renaissance überwunden hat. Die letzte Quelle des Individualismus liegt immer in der Notwendigkeit für das Individuum, in sich selbst und seiner Kraft Ersatz und Halt zu suchen, wenn die äußeren Formen der Gemeinschaft ins Wanken geraten. Aber damit ist auch schon gesagt, daß der absolute Individualismus immer nur als eine Übergangserscheinung, niemals als Selbstzweck gerechtfertigt werden kann. Die Befähigung auf das Subjekt und seine Fähigkeiten muß dienen, eine neue, größere Gemeinschaft herzustellen. Oder wenn wir es mit Bezug auf den Individualismus formulieren sollen, so muß das Individuum alles Trennende abstreifen lernen und sich zur Menschheit erweitern. Denn wie Wilhelm von Humboldt einmal treffend und schön sagt: »Die Subjektivität der ganzen Menschheit wird aber wieder in sich zu etwas Objektiven.« So ist bei Leibniz nicht mehr der selbstherrliche Egoismus des Individuums das Ausschlaggebende: sondern das Individuum erscheint immer bezogen auf eine größere Gemeinschaft. Wie die Liebe ihm der Grundaffekt der Sittlichkeit ist, so hat er auch alle Zeit seines Lebens seine geistigen Kräfte in den Dienst der Gemeinschaft gestellt.

In einer Zeit, in welcher das religiöse Leben unter der Zerrissenheit der Religion in Konfessionen und Sekten mehr denn je zu leiden hatte, bemühte er sich um eine Wiedervereinigung der Konfessionen. Auf politischem Gebiet suchte er nach Mitteln und Wegen, Deutschland seinem Zustand innerer Schwäche zu entreißen. Wie aber alle Kultur ihre gediegene Grundlage in der Wissenschaft hat, so offenbart sich auch Leibniz' Streben zur Gemeinschaft am edelsten und fruchtbarsten in seinen Bemühungen um die Grundlegung der Erkenntnis.

Gottfried Wilhelm Leibniz ist geboren am 21. Juni 1646 in Leipzig.

Er stammt aus einer Juristen- und Gelehrtenfamilie, sein Urgroßvater war Richter in Altenburg, sein Vater eine zeitlang Professor juris in Leipzig. Seine Eltern verlor er früh; der Vater starb, als unser Philosoph 6 Jahre, die Mutter, als er 18 Jahre alt war. Bald schon machte sich in dem Knaben eine brennende Wißbegierde bemerkbar; er hat uns selbst geschildert, mit welcher Freude er sich noch in jungen Jahren über die Bibliothek seines Vaters hermachte. »Noch als Kind lernte ich den Aristoteles kennen und selbst die Scholastiker schreckten mich nicht ab, was ich heute noch nicht bedauere. Sodann las ich Platon und Plotin mit Befriedigung, ganz zu schweigen von den anderen Alten, die ich späterhin zu Rate zog. Als ich mich nun von der trivialen Schulphilosophie befreit hatte, verfiel ich auf die Modernen und ich erinnere mich noch, daß ich im Alter von 15 Jahren allein in einem Wäldchen nahe bei Leipzig, dem sogenannten Rosental, spazieren ging und bei mir erwog, ob ich die substantziellen Formen beibehalten sollte. Schließlich trug der Mechanismus den Sieg davon . . .«

So war Leibniz sein eigener Führer im Reich des Geistes, und was einen mittelmäßigen Kopf verwirrt und zerstreut hätte, die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit des Gelesenen, bewirkte bei dem aufstrebenden Genie nur das Erwachen aller Geisteskräfte und das ungehinderte Wachstum des Verlangens nach Wahrheit und Schönheit. Schon mit 15 Jahren bezog er die Universität seiner Heimatstadt. Unter den Lehrern, die hier von einigem Einfluß auf ihn waren, müssen Jakob Thomaeus und Adam Scherzer genannt werden. Wichtiger für ihn war die Bekanntschaft mit Erhard Weigel, die er machte, als er das Sommersemester 1663 in Jena verbrachte. Weigel war ein für seine Zeit tüchtiger Mathematiker, obgleich sich sein Lehrkursus nicht über die niedere Analysis hinaus erstreckte. Sein Hauptgebiet war die Arithmetik. Er suchte überall den Zusammenhang zwischen Philosophie und Mathematik, und sein Bemühen ging dahin, die mathematische Methode in der Philosophie zur Geltung zu bringen, indem er sie als eine logische Methode erkannte. Leibniz' Jugendschrift über die »ars combinatoria« zeigt auf's Deutlichste Weigels Einfluß.

Nach Leipzig zurückgekommen bewarb sich Leibniz, 16jährig, um das Baccalaureat der Philosophie mit der Schrift: »Disputatio metaphysica de principio individui«. Dieselbe zeigt überall die reiche Belesenheit des jungen Autors. Unter den Corollarien dieser Schrift findet sich die These: »essentiae rerum sunt sicut numeri«. Dieser pythagoreisch klingende Satz verrät uns die Gedankenrichtung, die sein Geist zu nehmen begann. Die Entwicklung des jungen Leibniz, die wir hier nur flüchtig andeuten können, scheint uns gleichsam typisch für die Entwicklung des philosophischen Geistes überhaupt zu sein. Seine Beschäftigung mit den Scholastikern mochte wohl mehr dazu dienen, den jungen Geist zu schärfen

und zu üben, als daß sie ihn auch nur für Augenblicke in dem inneren Verlangen seines Gemütes befriedigt hätte. Ein charakteristischer Umstand freilich war es, der ihn auch innerlich zu dieser Lektüre hintreiben mußte. Dem jugendlichen Schiller hat Körner im Briefwechsel des Julius und Rafael entgegeng gehalten, wie gerade der jugendliche Geist sich aus Unkenntnis der seiner harrenden Probleme zuerst mit dem ganzen Universum, dem göttlichen, absoluten Sein, einläßt, welches der gereifte Verstand nach vielen philosophischen Irrfahrten als das letzte Ziel erkennt, dem wir uns nur zögernd und von ferne anzunähern vermögen. Es ist das theologische Interesse für den Gottesbegriff, welches Leibniz eine Weile bei den Scholastikern festhalten mochte. Je mehr aber die Schwierigkeiten, in welche sich der menschliche Geist verwickelt, wenn er das Absolute zu begründen bemüht ist, ihm klar wurden, desto beherrschender mußte das Erkenntnisproblem in den Mittelpunkt seines Denkens rücken. Die Logik war und blieb von da an der Ausgangspunkt und das Zentrum seiner Philosophie. In einem Brief von Leibniz an M. Gabriel Wagner, den Herausgeber der »Vernunftübungen«, hat Leibniz betont, wie viel er der Logik von jeher verdankte.

Allein schon von vorne herein faßte er die Logik in einem univerreren und tieferen Sinn auf, als es sonst zu seiner Zeit üblich war. Sie sollte ihm nicht nur die Kunst sein »den Verstand zu gebrauchen, also nicht allein, was fargestellt, zu beurteilen, sondern auch was verborgen ist, zu erfinden.« Schon früh also ward ihm das Denken zum rechtmäßigen Instrument der Erkenntnis und die Logik zu einer Erfindungskunst. Aber wie das Volk sagt: Es ist noch kein Meister vom Himmel gefallen. Die Auffassung, welche er anfangs vom Wesen der Erkenntnis und des Seins hatte, ist noch weit entfernt von der des ausgereiften Systems. Dies zeigt sich deutlich in der aus dem Jahre 1666 stammenden Schrift »*Dissertatio de arte combinatoria*.« An ihr ist zweierlei bemerkenswert, einmal, und hierin zeigt sich eben der Einfluß Weigels, das Bestreben, der Logik die Sicherheit mathematischer, und zwar arithmetischer Methoden zu verleihen. Andererseits aber die noch bestehende Abhängigkeit von den Vorstellungen der überkommenen Schullogik. Der erste Punkt bezeichnet den großen Fortschritt, den dieses Jugendwerk sowohl in der Entwicklungsgeschichte unseres Philosophen, wie auch der wissenschaftlichen Logik darstellt. Außer Weigel dürften hier vor allem der englische Philosoph Hobbes und, worauf Kabitz aufmerksam macht, Joh. Heinr. Bisterfeld dem Gedankengange Leibnizens vorgearbeitet haben. Hobbes faßt das Denken direkt als ein Rechnen auf, als ein Addieren und Subtrahieren; in dieser Art sucht er die Spontaneität der Erkenntnis zu retten. Bisterfeld dringt darauf, daß die Philosophie durch Analysis der komplexen Begriffe und darauffolgende erneute Synthesis ihr Ziel erreicht. Eine Analysis der Begriffe verlangt

auch Leibniz: sie soll dazu dienen, die einfachen Begriffe, in denen wir die gemeinsamen Elemente aller Erkenntnis überhaupt erblicken dürfen, aufzufuchen; gelingt es, diese aufzufinden und durch eigentümliche, allgemeinverständliche Zeichen zu charakterisieren, so muß man durch geeignete Kombination derselben gemäß den mathematischen Methoden der Kombinatorik zu neuen und fruchtbaren Erkenntnissen gelangen können. Die Mathematik selbst kann als Vorbild dienen: sie hat in den Zahlen, Linien und Figuren allgemeinverständliche Charaktere des Denkens, die sie logischen Operationen unterwirft, um so zu unbezweifelbaren Resultaten zu gelangen. Als solche Denkcharaktere können nun auch der Erkenntnistheorie (Logik) die Zahlen dienen, indem jedem Begriff eine charakteristische Zahl zugeordnet wird. Nehmen wir ein von Leibniz häufig gebrauchtes Beispiel. Man kann den Begriff Mensch definieren als: vernünftiges Lebewesen. Man sieht also, daß in ihn eingehen die einfachen Begriffe des Lebewesens und des Vernünftigen; setzt man nun für diese primitiveren Begriffe die charakteristischen Zahlen wie folgt an: Lebewesen = $a = 2$, Vernünftiges = $r = 3$, so ergibt sich die charakteristische Zahl für Mensch = $a \cdot r = 6$. Man erkennt leicht in diesem Versuch den Grundgedanken des Hobbes wieder; allein derselbe läßt sich weiter zurückverfolgen: Raimundus Lullus und Giordano Bruno trugen sich mit der Absicht, nicht nur eine Begriffsschrift zu erfinden, sondern auch die Begriffe derart einem äußerlichen Mechanismus zu unterwerfen, daß man mit Hilfe desselben neue Entdeckungen im Reiche der Erkenntnis machen könnte. Doch wurde hierbei die Kombination der zu verbindenden Elemente mehr oder weniger dem bloßen Zufall überlassen. Der Fortschritt, welchen der Gedanke bei Leibniz gemacht hat, ist unschwer zu erkennen. Ihm kam es vor allen Dingen darauf an, eine exakte Methode der Verbindung der Begriffe zu gewinnen. Auch sonst können wir des Wertvollen genug in seinem Unternehmen entdecken, indem wir zunächst noch einmal von den Schwächen der Ausführung absehen. So ist schon die Absicht bemerkenswert, durch Aufsuchen der Elementarbegriffe gleichsam ein Gedankenalphabeth aufzustellen, »dadurch alle nationes compositae der ganzen Welt in wenige simplices als deren Alphabeth reduzieret würden.« In der Tat wird es immer die fruchtbarste Aufgabe der Logik bleiben, die grundlegenden Denkelemente, von welchen alle Wissenschaft ihren Ausgang nimmt, aufzufuchen und zu zeigen, inwiefern sie unerläßliche Bedingungen des Zustandekommens der wissenschaftlichen Erkenntnis sind. Unzweifelhaft ist ferner eine wichtige Methode des Denkens wenigstens von Leibniz hier energisch charakterisiert und durchzuführen versucht, die rein quantitative arithmetische. Aber eben die Einseitigkeit, mit der diese hier aufgegriffen und verwendet wird, hängt zusammen mit den grundlegenden Schwächen des ganzen Versuches. Eine

solche Charakteristik der Erkenntnis, wie sie hier Leibniz zu geben versucht, ist im Wesentlichen doch nur dann möglich, wenn man den Begriff noch im Sinne der aristotelisch scholastischen Logik als ein fertig gegebenes, unveränderliches diskretes Ganze auffaßt. Diese Auffassung wird immer dem Sensualismus nahe liegen, nach dessen Meinung wir unsere Begriffe gewinnen durch Abstraktion aus einer fertig gegebenen Welt der Dinge. Der Begriff ist für den Sensualisten nur eine, viele andere Vorstellungen vertretende Einzelvorstellung; die Vorstellung selbst aber nur ein Abbild des Dinges.

In der Tat finden wir, daß Leibniz noch eine längere Zeit mit solchen sensualistischen Anschauungen zu kämpfen hatte, indem er wenigstens die von ihm später sogenannten Tatsachenwahrheiten ursprünglich auf die sinnliche Wahrnehmung als solche zurückzuführen bestrebt war. Auf diesem Standpunkt wenigstens zeigt uns Leibniz eine von Kabitz behandelte Schrift: »*Commentatiuncula de Iudice controversiarum seu Trutina Rationis et norma Textus.*« Vielleicht ist dieser Sensualismus unseres Philosophen bedingt durch die Lektüre der Schriften Gassendis.

Der Fortschritt vollzog sich nun in einer allmählichen Abkehr vom Sensualismus, indem sich die Einsicht Bahn bricht, daß auch die Erfahrungstatsachen einer rationalen Begründung bedürfen. Hiermit verbindet sich die wachsende Überzeugung von der Notwendigkeit, das rein quantitative Verfahren durch ein höheres und allgemeineres zu begründen und zu ergänzen. Auch der Atomistik, welcher Leibniz nach seinem eigenen Zeugnis (unter dem Einfluß des Gassendi und des Magneſius) eine zeitlang angehangen hatte, mußte er so entfremdet werden. Die Motive, die ihn in jungen Jahren ins Lager der Atomisten geführt hatten, sind aus seinen Äußerungen und seiner ganzen wissenschaftlichen Gesinnung leicht zu erkennen. Es war sein Rationalismus, welcher ihm diese Weltanschauung lieb machte. Der Atomismus weiß nichts von übernatürlichen Eingriffen in das Weltgeschehen, sondern er erklärt alle Erscheinungen für mechanisch, d. h. mathematisch=physikalisch begreiflich. An dieser Ansicht hat Leibniz sein ganzes Leben lang festgehalten. Die faule Vernunft (*ignava ratio*), welche der mühevollen Arbeit der Erkenntnis ausweicht, indem sie einen Teil des Weltgeschehens dem unsichtbaren und unerkennbaren Wirken übernatürlicher Kräfte (*spirits*) in der Materie zuschreibt, konnte seine Wahrheitsliebe nie befriedigen. Es sind aber Probleme logischer und physikalischer Natur, die es ihm, wie wir sehen werden, unmöglich machten, beim Atomismus dauernd zu verharren. Denn auch dieser muß sich, um hier nur das logische Motiv ins Auge zu fassen, bei einem letzten Gegebenen, das für die Vernunft nicht weiter auflösbar ist, eben den Atomen, begnügen. Auch ist die Unterscheidung und Individualisierung des Seins hier nur eine

rein quantitative nach den Begriffen der Größe, Zahl und Gestalt. Diese aber dürfen nicht als ein letztes Gegebenes von der Vernunft hingenommen, sondern müssen aus dem Gesetz ihrer Erzeugung begriffen werden.

Deshalb konnte sich auch Leibniz nicht dauernd bei der Philosophie und Weltanschauung des Descartes begnügen. Denn auch das System des Descartes sieht fast ganz einseitig unter der Herrschaft des Größenbegriffes.

Nachdem Leibniz sich den Magistergrad in der philosophischen Fakultät bereits im Jahre 1664 errungen hatte, dachte er daran, im Jahre 1666 sich in seiner Heimatstadt die Ehren eines Doktor juris zu gewinnen. Hier nun erlebte er insofern eine Enttäuschung, als man es dem genialen und kenntnisreichen jungen Mann wegen seiner großen Jugend verweigerte, ihn zu diesem Examen zuzulassen. Da er indessen nicht unnötige Zeit verlieren wollte, wandte er sich der Universität Altdorf zu, wo er das Examen auf Grund einer juristischen Dissertation auf's Glänzendste bestand. Ja, sein reiches Wissen, seine geistige Gewandheit und Tiefe machten einen solchen Eindruck auf seine Examinatoren, daß man ihm sofort ein Professur an der Universität Altdorf antrug. Allein eine solche Stelle konnte seinem Taten- und Wissensdrang nicht genügen, er lehnte ab. Ein wichtiges Ereignis in seinem Leben wurde die Bekanntschaft des früheren kurmainzischen Ministers Joh. Christian von Boineburg, die er gelegentlich eines Aufenthaltes in Nürnberg machte. Boineburg führte ihn in die große Welt ein, ward sein Beschützer und Freund und wirkte in vieler Hinsicht bestimmend und fördernd auf seinen geistigen Entwicklungsgang ein. Durch ihn kam er in Beziehung zu Joh. Philipp von Schönborn, dem Kurfürsten von Mainz. Dieser erkannte die Bedeutung des Philosophen und suchte ihn dauernd an sich zu fesseln, indem er ihn 1670 zu seinem Kanzleirevisionsrat ernannte, in welcher Stellung er gemeinsam mit Herm. And. Lasser an der Verbesserung des Gesetzbuches arbeiten sollte. In dieser Stellung hatte er nicht nur Gelegenheit, seine weiten juristischen Kenntnisse zu vertiefen und zu vervollkommen, sondern es war ihm auch möglich, seinen theologischen Interessen, die ihn von Jugend auf beschäftigt hatten nachzugehen. Besonders aber war es von Wichtigkeit, daß er nun praktischen Anteil an der Politik seiner Heimat nehmen konnte. Der Idealismus unseres Leibniz war nicht der eines weltfremden Träumers, am unmittelbarem Leben nahm er den innigsten Anteil; es gab keine Tagesfrage von Bedeutung, die seinen Geist nicht beschäftigt hätte; die Geschicke seines Volkes und seines Vaterlandes bewegten sein Herz auf's Tiefste, und er bemühte sich stets mit allen seinen Kräften an der Gefundung Deutschlands mitzuarbeiten. Das religiöse und politische Problem war ohnehin in jenen Tagen noch weniger zu trennen als heute. Die durch die Reformation bewirkte Spaltung der Konfessionen mußte auch im politischen Leben trennend

wirken. Aber es gab eine starke Strömung im religiösen Leben der Zeit, welche die verloren gegangene Einheit religiöser Gemeinschaft wieder zu gewinnen strebte. Freilich bei der Frage über die Form, wie diese Einheit zu gestalten sei, schieden sich sofort wieder die Geister, und es kamen alle die kleinlichen und äußerlichen Gegensätze wieder zum Vorschein, denen man doch gerade durch die Wiedervereinigung entgegen arbeiten wollte. Der überlegene Charakter und die tiefe Einsicht, mit welcher Leibniz an diesen Bestrebungen teilnahm, unterscheidet ihn vorteilhaft von vielen seiner Zeitgenossen. Aktueller und gefährlicher waren die Probleme und Differenzen der politischen Gegenwart.

An der Ostgrenze des Reiches hatte sich der Kaiser der Türkengefahr zu erwehren; im Westen drohte die Eroberungslust Ludwig des XIV. mit fast noch größeren Gefahren. Als es sich im Jahre 1669 um die Neubesetzung des polnischen Königsthrones handelte, verfaßte Leibniz eine Denkschrift im Interesse des deutschen Fürsten, der sich um diesen Thron bewarb, des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg. Sie hatte keinen Erfolg. Ebenso wenig glückte es ihm mit einem anderen politischen Projekt, welches die Sicherheit des Reiches nach Westen hin betraf. Er schrieb seine »Bedenken welchergestalt securitas publica interna et externa und status praesens jetzigen Umständen nach auf festen Fuß zu stellen.« Die Schrift enthielt, neben vielen scharfsinnigen und einsichtigen Vorschlägen zur Sicherung des Reiches, auch einen Vorschlag an Ludwig den XIV. selbst, den »allerchristlichsten« König: »Er möge seinen Eifer für das Christentum beweisen, indem er die Feinde des Christentums in ihrem eigenen Lande aufsuche und Ägypten angriffe und zu erobern strebe«. Der patriotisch-politische Gedanke, der diesem Vorschlag zu Grunde liegt, ist leicht erkennbar: Das Reich, ohnehin durch seine Kämpfe im Osten in Anspruch genommen, verfügt nicht über die Kräfte, Ludwig zu widerstehen, wenn seine Eroberungslust sich gegen Deutschland kehrt; daher muß man suchen, Ludwigs Ruhm- und Länder-Begierde anderweitig zu beschäftigen und fesseln.

In der Tat wurde Leibniz' Gedanke auch durch Boineburg und den Kurfürsten gebilligt und dem französischen König übermittelt. Leibniz selbst wurde in dieser Angelegenheit als Gesandter im Jahre 1672 nach Paris geschickt. So wenig er nun mit dieser Erfolg hatte, so bedeutsam ward doch die Reise für sein ganzes Leben. Indessen, ehe wir von seinem Pariser Aufenthalt sprechen, müssen wir kurz noch der in Mainz entstandenen Werke gedenken. Aus dem religiösen Interesse heraus entstanden die Schriften: »confessio naturae contra Atheistas«, und »Defensio Trinitatis per nova reperta logica . . .«. In der ersteren Schrift wird im Gegensatz zu den Atomisten aus dem Begriff des Körpers selbst der Beweis für die Existenz Gottes zu führen versucht. Mit dem Begriff des Körpers sind

verbunden die Begriffe des Raumes und des Sich=*im Raum*=Befindens. Größe und Gestalt des Körpers erklären sich freilich aus dem Raume, welchen der Körper erfüllt. Aber es bleibt zweifelhaft, warum der Körper gerade diesen und so beschaffenen Raum anfüllt, und warum er gerade diese bestimmte Gestalt hat. Dieselbe Betrachtung kann auch auf den Begriff der Bewegung des Körpers ausgedehnt werden; kurz, um die Besonderheit des Dinges, seine Individualität, zu erklären, bedarf es eines unkörperlichen Prinzips. Man sieht, es handelt sich hier um die Zweckbetrachtung. Im Bereich des Sittlichen genügt die mechanische Betrachtungsweise nicht mehr. Aber nicht nur die Besonderheit des einzelnen Körpers, sondern was noch wichtiger ist, die Übereinstimmung aller im Weltall soll garantiert werden durch die Einheit jenes unkörperlichen, göttlichen Prinzips. Der Begriff der prästabilierten Harmonie ist in dieser Überlegung vorbereitet und tritt, wie namentlich die Briefe an Thomasius beweisen, nun immer mehr in den Vordergrund seines Denkens. Schon bei seinem ersten Auftauchen, dient dieser Begriff dazu, den Zusammenhang des Reiches der Natur mit dem der Sittlichkeit zu bezeichnen und zu begründen. Daß das natürliche Geschehen, wie es sich mechanisch erklären läßt, dem sittlichen Ziel nicht widerspricht, muß durch einen bestimmten Begriff ausgedrückt werden; Gott hat die Welt so erschaffen, daß sie nunmehr, sich selbst überlassen, sich den Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit gemäß entwickelt. Es ist in diesem Gedanken sogleich auch der rationale Grundcharakter der Theologie unseres Philosophen erkennbar. Gott ist nicht als ein willkürlicher Tyrann gedacht, sondern als der Bewahrer und Behüter der Sittlichkeit; was aber gut sei, darüber befindet nicht die Laune Gottes, sondern das Gesetz der Vernunft. Gott konnte nicht anders, als das Gute wählen. Dies sind die Gedanken, die hier freilich nur im Keime angelegt, in den späteren Schriften, namentlich in der *Theodicee*, zum klarsten Ausdruck gekommen sind. Für jetzt aber zeigt sich Leibniz noch sehr im dogmatisch-theologischen Interesse befangen. Hierfür ist besonders die zweite Schrift, welche das Dogma der Trinität vertritt, ein Zeugnis. Sie richtet sich in erster Linie gegen den Socinianer Wiffowatius und seine Lehren.

Den Fortschritt seiner geistigen Entwicklung auf theoretischem Gebiete verrät am Deutlichsten die 1671 erschienene Schrift Leibniz' »*Hypothesis physica nova*«. Schon während eines Aufenthaltes in Schwalbach im Jahre 1669 hatte er von den Abhandlungen Wrens' und Huyghens, über die Stoßgesetze Kenntnis erhalten und sich mit denselben auseinandergesetzt. In der oben genannten Schrift nun zeigt sich deutlich die Einsicht, daß die quantitative Methode allein nicht zur Bewältigung der physikalischen Probleme ausreicht. Leibniz hatte mittlerweile sowohl eifrig Hobbes gelesen, dessen Begriff des *Conatus* (Bewegungstendenz) er sich aneignete und ver-

tiefte, als auch Cavaleris Theorie der Indivisibilen kennen gelernt. Die Quantität, sei es in Gestalt der Zahl, oder der geometrischen Ausdehnung, wurde nun selbst zum Problem; so wird der räumliche Punkt nicht mehr definiert als das, was keine Teile hat, sondern als das, welches keine Ausdehnung hat. Dies Unausgedehnte aber wird zum Prinzip und Ursprung der Ausdehnung. Ebenso muß man im Conatusbegriff die Tendenz zur Bewegung, den Ursprung der Bewegung denken. Da indessen der richtige Begriff der Masse von Leibniz noch verfehlt wird, gelingt es ihm auch noch nicht, die richtigen Stoßgesetze aufzustellen. Die Übertragung der Geschwindigkeit von einem System zum andern und die sich hierbei vollziehende Änderung der Geschwindigkeit erschien noch nicht aus rationalen Gründen begreiflich. So ist der Substanzbegriff Leibniz' hier noch nicht zu völliger Klarheit gereift. Die rationale rein geometrische Betrachtung der Bewegung bleibt noch in einem Gegensatz zu der Theorie der physikalischen Bewegung der wirklichen Körper, wie denn auch die ganze Schrift die beiden verschiedenen Bewegungsarten, die geometrische und die physikalische, in gesonderten Abhandlungen erörtert. Diese Diskrepanz zwischen der abstrakten Theorie und dem wirklichen Sein mußte erst überwunden werden, ehe Leibniz' Idealismus zur systematischen Vollendung gelangen konnte.

Die fehlenden Mittel, seinem System die innere Einheit und Vollendung zu geben, vor allem die tiefere Kenntnis der modernen Mathematik, sollte sich Leibniz erst in Paris erringen, wohin er im Jahre 1672 ging. Seine diplomatische Mission am Hofe Ludwigs XIV. scheiterte, wie gesagt. Bald lockerten sich überhaupt seine Beziehungen zum Kurfürsten von Mainz. Als Boineburg im Dezember 1672 starb, hatte Leibniz die kräftigste Stütze seines Einflusses in Mainz verloren. Im Jahre 1673 sehen wir ihn zwar noch einmal in diplomatischen Geschäften eine Reise von Paris nach London unternehmen. Nachdem er aber noch im selben Jahre nach Paris zurückgekehrt war, nahm seine Stellung dort einen mehr und mehr privaten Charakter an, besonders seit im Februar 1673 auch der Kurfürst Philipp von Schönborn gestorben war. Um so mehr Muße verblieb Leibniz für seine wissenschaftlichen Studien. Er trat in Verbindung mit den ersten Gelehrten seiner Zeit; er lernte Antoine Arnauld, Walter von Tschirnhaus u. a. kennen. Indessen die wichtigste Bekanntschaft dieser Zeit war die mit Chr. Huyghens. Dieser wurde recht eigentlich sein mathematischer Lehrmeister, der ihn in die Methoden der modernen Analysis einführte. Hier legte denn Leibniz den Grund zu seiner epochemachenden Entdeckung der Differential- und Integralrechnung deren Ausbildung in die Jahre 1675/76 fällt. Diese Erfindung ist nicht etwa unabhängig von seiner Philosophie erfolgt; sondern nach seiner eigenen Aussage sind es gerade die

logischen Motive seines philosophischen Systems, die ihn zu dieser Entdeckung hinführten. Umgekehrt mußte sodann die vertiefte mathematische Einsicht rückwirkend die logischen und metaphysischen Voraussetzungen des Systems umgestalten. Indem Leibniz in der Infinitesimalmethode das Instrument entdeckte, mit dessen Hilfe es der Wissenschaft gelingt, Gestalt und Größe aus ihrem Ursprung zu erzeugen, war ihm nun auch der Weg geöffnet zu einer genaueren und fruchtbareren Auffassung des Substanzbegriffes. Das Grundgesetz seiner Philosophie, das Gesetz der Kontinuität, bewährt sich auch an seiner eigenen geistigen Entwicklung. Der Conatusbegriff, der Begriff der Bewegungstendenz, vertiefte sich zum Ursprungsbegriff der Kraft. So wenig wie die Ausdehnung, durfte die Bewegung künftighin als ein aktuell gegebenes, fertiges Quantum aufgefaßt werden; ihren Ursprung vielmehr im Begriffe der Kraft mathematisch zu fassen, gab die neue Analysis des Unendlichen die Möglichkeit. Es ist die gesteigerte Klarheit des idealistischen Bewußtseins, die sich in dieser Entwicklung ankündigt. Mehr und mehr hört die Natur auf, dem Menschen wie eine fremde, außergeistige Macht gegenüberzutreten; der Mensch ist nicht mehr abhängig vom Objekt, sondern dieses muß die Rechtfertigung und Beglaubigung seiner Existenz selbst von der Subjektivität des Geistes erwarten.

Es hat sich, wie bekannt, ein Prioritätsstreit zwischen Isaak Newton und seinen Anhängern einerseits, und Leibniz und seinen Schülern andererseits erhoben, welchem der beiden großen Männer, Newton oder Leibniz, die Entdeckung der Infinitesimalrechnung zuzuschreiben sei. Die Geschichte hat diesen Streit längst als müßig erkannt: so verschieden und eigenartig der Weg war, welchen jeder der beiden Denker bei der Begründung der neuen Rechnungsart einschlug, so selbständig und unabhängig war auch der Pfad, den sie bis zu der Entdeckung gingen.

Durch Tschirnhaus wurde Leibniz auch mit der Lehre Spinozas bekannt, den er auf der Rückreise von Paris im Jahre 1676 im Haag persönlich kennen lernte. Damals aber, als er sich in das Studium Spinozas vertiefte, hatte er dessen Standpunkt innerlich schon überwunden. Er konnte in keiner Weise mit Spinoza sympathisieren: denn sowohl seine theoretische, wie seine praktische Weltanschauung stellte Leibniz in einen offenkundigen Gegensatz zu Spinoza. Theoretisch mußte Spinoza vor allen Dingen am Problem des Einzelnen scheitern; er vermochte keine ausreichende Begründung der Physik zu geben; und dies erklärt sich schon aus dem Mangel des Kraftbegriffes. Aber auch in praktischer Hinsicht mußte sich Leibniz von Spinozas System abgestoßen fühlen. Die Spontaneität des Geistes, die Selbsttätigkeit des Willens konnte in einem System nicht zu ihrem Rechte kommen, welches, wie das des Spinoza, die Endursachen aus der Welt verbannte.

Schon vor seinem Pariser Aufenthalt hatte Leibniz in Mainz den Herzog Joh. Friedr. von Hannover kennen gelernt. Dieser hatte Gefallen gefunden an dem bedeutenden Manne und schon seit 1673 versucht Leibniz ganz an seine Dienste zu fesseln. In der Tat nahm Leibniz im Jahre 1676 eine Stelle am hannoverschen Hofe an. Er wurde Hof- und Kanzleirat, erhielt die Aufsicht über die Bibliothek, sehr bald auch die Stelle eines braunschweigischen Hofhistoriographen. In dieser letzten Stellung hatte er die Verpflichtung übernommen, die Geschichte des braunschweigischen herzoglichen Hauses zu erforschen und darzustellen. Im Interesse dieser Aufgabe unternahm er in den Jahren 1687—90 Reisen durch Deutschland und Italien. Sein Weg führte ihn unter anderem mehrmals nach Wien, überall, wo er hinkam, knüpfte er Beziehungen mit den bedeutendsten Gelehrten an. Seine Interessen waren erstaunlich umfassend, seine Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte, des Sprachstudiums, der Philosophie und Mathematik verhinderten ihn nicht, seine Aufmerksamkeit durchaus praktischen Gegenständen des Lebens zuzuwenden. In Paris hatte er eine Rechenmaschine konstruiert; in seiner Stellung als hannoversch-braunschweigischer Rat unterstützte er seinen Herzog mit Ratschlägen in Betreff des harzer Bergbaues. In einem umfangreichen Briefwechsel mit Gelehrten aller Länder Europas entwickelte er seine systematisch-philosophischen Ideen. Der schriftliche und mündliche Verkehr mit fürstlichen Frauen, namentlich mit der verwitweten Kurfürstin von Hannover und deren Tochter Sophie Charlotte von Brandenburg, der späteren Königin von Preußen, gab ihm Gelegenheit, seine theologischen und philosophischen Einsichten in populäre Form einzukleiden, aus welchem Bemühen insbesondere die »Theodicee« entstanden ist. (Erschienen 1710).

Wir haben schon früher darauf hingewiesen, wie sich in jener Zeit Bestrebungen zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen geltend machten. Diese Reunion war ein Lieblingsgedanke Leibnizens bis an sein Lebensende. Ihm mußte ein solches Vorhaben nicht unmöglich erscheinen; denn nach seiner Meinung war in jeder Religion ein Allgemeinmenschliches und Vernünftiges enthalten; und gelang es nur, dies zur Grundlage der Verhandlungen zu wählen, so konnten die äußerlichen Gegensätze der Dogmen und des Kultus nicht hinderlich sein. In dieser Hinsicht dachte er zuerst an eine Wiedervereinigung der Katholiken und Protestanten, und korrespondierte über diesen Gegenstand mit Bossuet, dem Bischof von Meaux und anderen Katholiken. Bald indessen mußte er sich überzeugen, daß von dieser Seite kein Entgegenkommen zu erwarten war, sondern daß man es nur darauf abgesehen hatte, ihn zu bekehren und in den Schoß der alleinseligmachenden Kirche zurückzulocken. Ausichtsreicher schienen die Bemühungen, den im Lager der Protestanten

selbst entstandenen Gegensatz zu überbrücken und die Lutheraner und Reformierten wieder zusammenzuführen. Hier war es vornehmlich Molanus, der Abt von Loccum, auf Seiten der Reformierten, und der lutherische Hofprediger Jablonski, mit denen er in Berührung kam. Allein nicht alle dachten so großzügig, wie Leibniz selbst; es fehlte nicht an Intriguen und sich steigernder Erbitterung, sodaß auch dieses Unternehmen schließlich erfolglos verlief.

Fruchtbarer und erfolgreicher waren Leibniz' Bestrebungen auf einem anderen Gebiete. Er versprach sich die größte praktische Förderung der Wissenschaft von der Errichtung gelehrter Gesellschaften. So ist er der eigentliche Schöpfer und Urheber der im Jahre 1700 gestifteten Berliner Akademie der Wissenschaften, deren erster Präsident er auch ward. Ebenso entwarf er für den Zar Peter von Rußland den Plan einer Petersburger Akademie, der aber erst im Jahre 1725 zur Ausführung gelangte. Auch in Wien und in Dresden regte er die Errichtung gelehrter Gesellschaften an.

Es ist bemerkenswert, daß die Berliner Akademie neben den allgemein wissenschaftlichen Tendenzen als eine ihrer Hauptaufgaben die Beförderung der deutschen Sprache und Geschichte gestellt bekam. Hatte Leibniz doch selbst die innigste Liebe und ein großes Verständnis für seine Muttersprache. In seinen »Unvorgreiflichen Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der teutschen Sprache« hat er viele und treffende Bemerkungen und Ratsschläge niedergelegt. Wie weit umfassend aber seine Pläne betreffend die gelehrten Gesellschaften waren, geht daraus hervor, daß er sich schon mit dem Gedanken einer Vereinigung aller gelehrten Gesellschaften trug, welcher Gedanke erst in unseren Tagen sich der Verwirklichung nähert, und dessen erste Früchte zu unserer Freude unserem Leibniz in der geplanten Akademieausgabe seiner Werke zu Nutzen kommen wird.

Die Jahre nach seiner Rückkehr aus Paris waren im übrigen die Zeit der Ausbildung und Vollendung seines Systems. Es gibt auch jetzt für ihn keinen Stillstand, sondern indem er seine Lehre sowohl gegen diejenige der Cartesianer und Occasionalisten, als auch gegen den erfolgreichen Sensualismus John Lockes zu verteidigen und zu befestigen bemüht ist, gewinnt er selbst Klarheit über manches Problem, welches er bis dahin noch nicht befriedigend zu lösen vermocht hatte. Der Begriff der Kontinuität gewann nun erst diejenige Fassung, welche den Grundlagen und der Tendenz des ganzen Systemes entsprach. Solange die Reste des Sensualismus nicht überwunden waren, mochte es ausreichend scheinen, das Kontinuum als ein Aggregat sehr kleiner Teile aufzufassen; bald aber mußte sich mit der vertieften Einsicht in die idealistischen Grundlagen der Wissenschaft die Erkenntnis einstellen, daß auf diese Weise das Problem nur herausgeschoben, nicht gelöst wurde.

Leibniz sah sehr bald, daß die unendliche Teilbarkeit und die Komposition des Kontinuums aus wie immer beschaffenen Teilen den Begriff des Kontinuums nicht erschöpft. Wenn er dennoch nicht nur an der unendlichen Teilbarkeit, sondern sogar an der unendlichen Geteiltheit der Materie festhielt, so hatte dies Gründe metaphysischer Natur, in bezug auf den Begriff des Kontinuums dagegen fand Leibniz fruchtbarere Methoden zur Bewältigung des in diesem Begriffe steckenden Problems in der von ihm entdeckten Analysis des Unendlichen: er lernte das Kontinuum aus dem Verfahren der Kontinuation begreifen.

Damit hatte Leibniz auch den Standpunkt des Descartes prinzipiell überwunden. Er konnte nun unmöglich länger die Meinung des Descartes für berechtigt halten, nach welcher der Begriff des physikalischen Körpers sich in der Ausdehnung erschöpft. Dabei blieb die Bewegung dem Körper äußerlich, und doch war sie das einzige Mittel für Descartes, den einzelnen physikalischen Körper in seiner Individualität zu bestimmen. Dieser Widerspruch konnte nur gelöst werden, wenn man dem Körper über die Ausdehnung hinaus ein besonderes Prinzip verlieh, welches sein eigentümliches Verhalten beim Stoß begreiflich macht. Es ist dies der Begriff der Masse, der, wie wir sehen werden, im Systeme Leibnizens unter dem Namen der passiven Kraft auftritt.

Wichtig war indessen auch das Problem der organischen Naturwissenschaften. Hier mußten die Prinzipien Descartes' völlig verfallen. Innerhalb des rein mechanischen Geschehens erscheint der einzelne Fall, wie er sich in der sinnlichen Wahrnehmung darstellt, nur als ein Beispiel des allgemeinen Gesetzes. Wenn ein Apfel vom Baum fällt, so wird dieser Fall begreifbar aus den allgemeinen Gesetzen des Falles, für die er nur ein Beispiel bietet. Das Individuum hat hier kein gefondertes Recht für sich. Anders im Reich der Organismen. Jedes Individuum stellt hier eine problematische Einheit dar, welche es grundsätzlich von allen anderen seiner Art und Gattung unterscheidet. Dem Leben des Organismus scheinen die Betätigungen der einzelnen Organe nur wie die Mittel dem Gesamtzweck untergeordnet zu sein. Auch läßt sich die Reihe der Handlungen des Lebewesens nur durch eine Zweckbetrachtung zur Einheit verbinden. So wurde auch von dieser Seite her der Impuls zu einer Fortbildung seines Systems gegenüber Descartes für Leibniz gegeben.

Dem Lockeschen Sensualismus gegenüber galt es, den Standpunkt des idealistischen Apriorismus auszubauen und zu befestigen. Mehrfach hat Leibniz das Hauptwerk Lockes, den »Versuch über den menschlichen Verstand« durchgearbeitet und, indem er den einzelnen Abschnitten des Werkes genau folgt, mit Entgegnungen versehen. Durch einen englischen Edelmann, dessen Bekanntschaft er in London gemacht hatte, ließ er Locke von

seinen Einwänden Mitteilung machen; dieser aber ging auf keinerlei Diskussion ein. Als nun Locke im Jahre 1704 starb, hatte Leibniz seine Widerlegung Lockes systematisch geordnet und in Buchform gebracht; aber er scheute sich, mit einer Polemik gegen den Toten aufzutreten. So kam es, daß seine »Nouveaux essais sur l'entendement humain« liegen blieben und erst nach Leibniz' Tod im Jahre 1765 durch Rud. Erich Raspe herausgegeben wurden. Locke hatte in seinem Werk nur zwei Quellen der Erkenntnis gelten lassen: die äußere und die innere Wahrnehmung (sensation and reflexion). Demnach galt ihm als ein Grundsatz der Erkenntnis: nichts ist im Verstand, was nicht vorher in den Sinnen war. Die Sinne liefern in der Wahrnehmung dem Geist den Stoff der Erkenntnis; auch die innere Wahrnehmung muß sich im Grunde auf die passive Beobachtung des geistigen Geschehens beschränken. So erscheinen hier das Wahrgenommene und die Empfindung zugleich als das sicherste Wissen und das einzige Mittel, uns vom Sein Kunde zu geben. Die Selbsttätigkeit des Geistes ist völlig ausgeschaltet: Daher bekämpft Locke in den ersten zwei Büchern seines Werkes ausdrücklich und ausführlich die Lehre von den angeborenen Ideen. Unter diesem zweideutigen Namen war selbst noch bei Decartes die Lehre von der Ursprünglichkeit des menschlichen Geistes, wie sie Platon in seiner Theorie von dem Erkennen als einem Wiedererinnern zuerst begründet hatte, aufgetreten. Leibniz nun ergreift die Partei Platons gegen Locke. Dem Satz »Nichts ist im Verstand, was nicht vorher in den Sinnen gewesen wäre« fügt er die kurze, aber inhaltschwere Bemerkung hinzu: »ausgenommen der Verstand selbst«. Und noch mehr: er weist darauf hin, daß der Stoff, wie er uns von den Sinnen überliefert wird, nicht das Sicherste und Gewisseste, sondern vielmehr das Problematischste in der Erkenntnis ist, und daß Sicherheit, Klarheit und Bestimmtheit immer nur dem Denken und dem Begriff innewohnen. Er wirft sich sogar zum Verteidiger der angeborenen Ideen auf; den Einwand aber, welchen Locke gegen die Möglichkeit eines dem individuellen Geiste ursprünglich innewohnenden Besitzes der Grundwahrheiten der theoretischen und praktischen Erkenntnis erhoben hatte, daß sie dem Menschen dann auch schon von Geburt an bewußt sein müßten — widerlegt er durch seine Lehre von den unbewußten Vorstellungen. »Aussi avons nous des petites perceptions nous mêmes, dont nous ne nous appercevons point dans notre présent état.« Das Wissen von der Geometrie, der Arithmetik und allen andern reinen Wissenschaften ist dem Geiste virtuell angeboren. Das Lernen ist daher nur ein ins Bewußtsein-Heben dessen, was schon vorher zum virtuellen Besitz des Geistes gehörte.

In Wien hatte Leibniz die Bekanntschaft des berühmten Feldherrn Prinzen Eugen von Savoyen gemacht, welcher sich für die philosophischen Ideen Leibnizens interessierte und ihn um eine kurze Darstellung seines

Systems bat. Leibniz schrieb im Jahre 1714 zu diesem Zwecke die »Monadologie«. Von weiteren Schriften wollen wir hier nur noch erwähnen die »Prinzipien der Natur und der Gnade«. Wichtig zum Verständnisse der Philosophie unseres Philosophen ist aber vor allen Dingen die außerordentlich umfangreiche Korrespondenz, sowie viele kleinere Abhandlungen und Versuche, die zum großen Teil erst spät nach seinem Tode herausgegeben worden sind. Leibniz hat selbst darauf hingewiesen, daß man ihn aus den zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Schriften nicht genügend kennen lernen könne.

Die letzten Jahre seines Lebens war Leibniz fast ganz in Anspruch genommen durch sein historisches Werk über das Haus Braunschweig. Er hatte schon in den Jahren 1707–11 in drei großen Bänden die Quellen, auf die sich seine Untersuchungen hauptsächlich stützten, herausgegeben. Das Werk selbst zu vollenden, war ihm nicht vergönnt.

So viel äußere Anerkennung und Ehren Leibniz während seiner Lebenszeit gefunden hatte, so unerquicklich waren doch seine Daseinsverhältnisse in den letzten Tagen seines Lebens. Die Berliner Akademie der Wissenschaften erwies sich undankbar gegen ihren Stifter, der Herzog war unzufrieden, weil die Vollendung des Geschichtswerkes auf sich warten ließ, man behandelte Leibniz durchaus unwürdig und so, daß man wohl sehen kann, wie gering das Verständnis seiner überragenden Größe war. Dazu kam, daß ihm die letzte Zeit seines Lebens durch Kränklichkeit verbittert wurde. Er starb zu Hannover völlig vereinsamt am 14. November 1716.

Indessen, schon hatten die Werke seines Geistes Frucht getragen. Alle Gebiete des Wissens hatte sein Genie gefördert, und nun lebte das bessere Teil seines Wesens im dauernden Einflusse seiner Werke und im Wachstum der Wissenschaft fort.

II. Das System.

1. Logik und Erkenntniskritik.

Die Grundlage des ausgereiften Systems ist der platonische Idealismus. Leibniz selbst hat nicht verfehlt, darauf hinzuweisen und mit derjenigen Schärfe, welche sein Denken überall auszeichnet, den Punkt hervorzuheben, wodurch sich die Lehre des Idealismus von allen anderen philosophischen Systemen unterscheidet. Der philosophische Realismus und Sensualismus nimmt die Natur und das Sein als ein fertig Gegebenes hin, welches der Geist nur abzubilden habe. Unsere Erkenntnisse sind nach ihm Vorstellungen, Bilder, welche von außen in unsere Seele herein gelangen. Gegen diese Anschauung erklärt Leibniz: »car naturellement rien ne nous entre

dans l'esprit par dehors, et c'est une mauvaife habitude que nous avons de penser comme si notre ame recevoit quelques especes messageres et comme sie elle avoit des portes et des fenestres«. »Et rien ne nous scauroit estre appris, dont nous n'ayons déjà dans l'esprit l'idée qui est comme la matiere dont cette pensée se forme. C'est ce que Platon a excellement bien considéré, quand il a mis en avant sa reminiscence qui a beaucoup de solidité, pourveu qu'on la prenne bien . . .« So wird das Denken zur Grundlage des Seins. Nicht in der Übereinstimmung des Bildes mit einem außerhalb des Geistes und unabhängig von ihm existierenden Objekt wird das Kriterium der Wahrheit gesucht. Wir besitzen in den Erscheinungen kein anderes Kriterium der Realität und dürfen auch kein anderes verlangen, als ihre Übereinstimmung unter einander und mit den ewigen Wahrheiten. Damit ist aber auch die subjektive Willkür ausgeschlossen: die Vernunft ist durch ihre eigenen Gesetze gebunden, und diese sind, wie die Vernunft selbst, allgemeingültig. Ebenso wie Nicolaus von Cues und Galilei erklärt auch Leibniz: »Alles ist in der Natur mit Zahl, Maß und Gewicht gleichsam abgezirkelt.« So wird denn auch das Kriterium der Realität für ein Phänomen darin erblickt, daß es die Möglichkeit gibt, zukünftige Phänomene aus vergangenen und gegenwärtigen vorauszulegen. Überall erscheint das Ideale als Grund und Voraussetzung des Realen. So sind insbesondere die mathematischen Grundsätze ideal, weil sie durch eine freie Schöpfung des Denkens entstehen; aber nichtsdestoweniger sind sie von der fruchtbarsten Anwendung im Bereiche des physikalischen, des wirklichen Geschehens. Ja, die Phänomene erhalten erst dadurch den Charakter der Realität, daß sie sich den Gesetzen der Mathematik unterwerfen.

Grundlegend bei alledem ist die Unterscheidung der zufälligen und notwendigen Wahrheiten, die in fast allen Schriften wiederkehrt. Sie werden auch unterschieden als Vernunft- und Tatsachenwahrheiten. Allein während früher Leibniz die Tatsachenwahrheiten auf die Unmittelbarkeit der sinnlichen Wahrnehmung stützte, so erklärt er jetzt ausdrücklich, daß man auch für die Tatsachenwahrheiten immer einen rationalen Grund an geben muß. »Die Tastbarkeit eines Steinhaufens oder eines Marmorblocks beweist so wenig seine substantielle Realität, wie die Sichtbarkeit diejenige eines Regenbogens beweist.« »L'Estre même et la Verité ne s'apprend pas tout à fait par les sens.« Im Sinnlichen, in den Empfindungsqualitäten wird das problematische Element erkannt. »Et bien loin que nous entendions les seules choses sensibles, c'est justement ce que nous entendons le moins.«

Nicht aber wird, wie noch in der »Hypothesis physica nova« (1671) eine Kluft gelassen zwischen dem rationalen und dem physikalischen Sein; auch die Sinnesqualitäten müssen der Vernunft und ihren Mitteln zugäng-

lich gemacht werden, soll die Wissenschaft das Sein mit ihren Begriffen zu bemeistern vermögen. Und dies geschieht eben mit Hülfe der mathematischen Begriffe der Zahl und der Gestalt. Diese Begriffe sind der Definition und des exakten Beweises fähig, und so wird das Sinnliche der Vernunft zugeführt. Mit dieser Einsicht aber verbindet sich die Erkenntnis, daß sich im einzelnen physikalischen Fall, so wie er sich der Beobachtung darbietet, immer eine Unendlichkeit von Problemen verbirgt. Daher wird hier die Erkenntnis immer nur eine annähernde sein. Um den einzelnen Fall zu erkennen, müßte man das ganze Weltall kennen. Um z. B. zu begreifen, was auch nur ein Sandkorn am Wege seinem absoluten Begriff nach ist, müßte man seine Substanz in ihrem Verhalten zu allen bekannten und unbekannten Substanzen erkannt haben. Anders verhält es sich mit den notwendigen Wahrheiten, zu denen in erster Linie die logischen und mathematischen gehören. Hier erschöpft das Denken seinen Inhalt, den es in freier, selbsttätiger Konstruktion entwirft. Auf verschiedene Weise drückt Leibniz diesen Unterschied aus. Es ist das Denken, welches das Sein erzeugt. Die wissenschaftlich logische Form aber, in der sich das Denken vollzieht, ist das Urteil. Daher muß man schon am Urteil den Gegensatz der Tatsachenwahrheiten und der notwendigen Wahrheiten aufweisen können. Freilich, wie es nur eine Art des wissenschaftlichen Denkens geben kann, so muß die allgemeine Form des Urteils, in welcher sich die einzelnen Arten vollziehen, immer identisch ein und dieselbe bleiben. Diese Form findet Leibniz in dem Enthaltensein des Prädikates im Subjekt (*Prædicatum inest subjecto*). In der Tat muß ja das Subjekt seinen Inhalt vom Prädikat empfangen, sodaß man nun im Urteil die Entfaltung und Darstellung des Subjektsbegriffes sehen kann. Aber dieses Enthaltensein des Prädikates im Subjekt kann in zwiefacher Weise gedacht werden. Eben weil bei den notwendigen Wahrheiten das Denken seinen Inhalt so ganz erschöpft, glaubt Leibniz hier das Verhältnis von Subjekt und Prädikat durch den Begriff der Identität bezeichnen zu können. Dies bedarf freilich noch der näheren Bestimmung. Sicher ist, daß diese Charakteristik für die tatsächlichen Wahrheiten nicht ausreicht. »In den zufälligen Wahrheiten indes ist das Prädikat zwar im Subjekt enthalten, kann aber trotzdem niemals als zu ihm gehörig erwiesen werden, sodaß sich hier das Urteil niemals auf eine Gleichung oder Identität zurückführen läßt, die Auflösung vielmehr ins Unendliche weiter geht.« Hier kann also das Prädikat im Subjekt nur virtuell vorhanden sein. Die Ketten der Ursachen oder Gründe, aus denen man den vollendeten Begriff des Subjekts ableiten könnte, ist unendlich und nie restlos zu erschöpfen. Dies drückt Leibniz aus, indem er für die tatsächlichen Urteile den »Satz vom Grund« als ihr Prinzip aufstellt. Für jedes einzelne Geschehen muß also ein Vernunftgrund aufgesucht werden; aber

es bleibt immer ein Problematisches in ihm zurück. Die Identität zwischen Subjekt und Prädikat bleibt für uns Menschen immer eine zu erstrebende, für Gott aber ist sie eine vollziehbare. Die Bedeutung dieses letzten Satzes für die Metaphysik Leibnizens soll später erwogen werden.

Den Unterschied zwischen den Tatsachenwahrheiten und den Vernunftwahrheiten erläutert Leibniz auch durch einen Vergleich derselben mit den rationalen und irrationalen Verhältnissen in der Mathematik. Es verhalten sich nämlich die Tatsachenwahrheiten, welche Leibniz auch kontingente oder zufällige nennt, zu den ewigen, notwendigen oder Vernunftwahrheiten, wie die irrationalen Verhältnisse, nämlich diejenigen, welche aus inkommensurablen Größen bestehen, zu den rationalen Verhältnissen aus kommenfurablen Größen. So wie bei den mathematischen Verhältnissen allgemein die kleinere Quantität in der größeren oder das Gleichartige im Gleichartigen, so ist bei jedem wahren Urteil das Prädikat im Subjekt enthalten. Dies wird bewiesen jeweils durch die Analyse der Bestimmungsstücke, nämlich einerseits der gemeinsamen Quantitäten, andererseits der gemeinsamen Begriffe. Diese Auflösung nun in die Bestimmungsstücke dieses Aufsuchens gleichsam des gemeinsamen Maßes zwischen den Gliedern des Verhältnisses ist entweder endlich oder unendlich. Ist die Analyse endlich, so hat man es in der Mathematik mit einem rationalen und kommenfurablen Verhältnis, bei den Urteilen mit notwendigen Wahrheiten zu tun, indem man bei den ersteren ein endliches gemeinsames Maß, bei den zweiten zu Grunde liegende identische Wahrheiten auffindet. Geht aber die Analysis ins Unendliche fort, so ist das mathematische Verhältnis ein irrationales, d. h. ein solches, welches unendlich viele Quotienten hat; die Wahrheit aber ist eine zufällige, d. h. eine solche, welche unendlich viele Gründe in sich schließt. Bei der Fortsetzung der Analyse ergibt sich beide Male eine unendliche Reihe, aber hier zeigt sich auch, daß dieses Beispiel nicht völlig zutrifft: Das Gesetz der unendlichen mathematischen Reihe des inkommensurablen Verhältnisses vermag der Mathematiker zu durchschauen, nicht aber die unendliche Reihe der Gründe einer Tatsachenwahrheit, welche allein Gott durchschaut vermöge der ihm eigentümlichen Art der Erkenntnis der Intuition.

Es scheint nun nach alledem, als ob den Vernunftwahrheiten ihre Notwendigkeit durch unfruchtbare Identität — man ist versucht zu sagen: Tautologie — zukäme. Und in der Tat wird zunächst der Satz vom Widerspruch oder der Identität als ihr Grundprinzip in Anspruch genommen, sodaß ihre Rechtfertigung allein in ihrer Zusammenstimmung und Widerspruchlosigkeit gesucht wird. Unmöglich aber kann diese Auffassung dem Sein erzeugenden Charakter des Denkens genügen. Mehr als einmal hat denn auch Leibniz darauf hingewiesen, daß die Axiome der reinen Wissen-

schaften, welche ja vornehmlich als notwendige Wahrheiten bezeichnet werden, selbst des Beweises bedürfen. Andererseits wird die Begründung der Wissenschaft nicht nur in identischen Urteilen, sondern auch vor allen Dingen in den Definitionen der Grundbegriffe gesucht. Hier ist nun zunächst die Unterscheidung der Nominal- und Realdefinitionen wichtig. Man kann von einer Nominaldefinition dann sprechen, wenn man zwar ein Merkmal der zu definierenden Sache angeben kann, welches erlaubt, sie von anderen zu unterscheiden, nicht aber die Erzeugungsart derselben begriffen hat. Daher haben die Schlüsse, die man aus einer Nominaldefinition zieht, keine genügende Sicherheit. Diese Folgerung ist vom Standpunkt des Idealismus aus berechtigt: solange wir den erzeugenden Begriff eines Gegenstandes nicht kennen, solange bleibt er für uns problematisch. Diejenige Definition, welche für die Wissenschaft allein fruchtbar sein kann, ist die reale. Das allgemeine Charakteristikum der realen Definition ist, daß sie uns die Möglichkeit des Gegenstandes erkennen läßt. Dies kann nun wieder auf zwiefache Art geschehen, entweder durch Erfahrung (a posteriori) oder a priori, wenn wir erstens die Vorstellung des Gegenstandes in ihre Elemente auflösen und bemerken, daß in ihnen nichts Widersprechendes ist, und zweitens, wenn wir die Art angeben können, wie der Gegenstand erzeugt werden kann (produci). Nur in diesem letzteren Fall, bei einer Realdefinition a priori, haben wir es mit einer notwendigen Wahrheit zu tun, und eine solche Definition nennt Leibniz eine causale Definition. Auf ihr also beruhen in erster Linie die Grundbegriffe der Mathematik. Der Kreis z. B. ist möglich, weil wir das Gesetz seiner Erzeugung anzugeben wissen. Ebenso dürfen wir die Grundbegriffe der Arithmetik nicht auf das bloße Zeugnis der Sinne hin annehmen. »Qu'un et un font deux, ce n'est pas une verité proprement, mais c'est la definition de deux. Quoy qu'il y ait cela de vray et d'evident que c'est la definition d'une chose possible.«

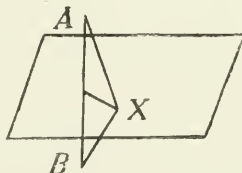
Wenn so die Grundbegriffe aus der Konstruktion des Geistes selbst entstehen, so müssen sie natürlich ihrem Wesen nach dem Geiste angehören und dürfen nicht als Eigenschaften von Dingen, die außerhalb des Geistes existierten, angesehen werden. Daher bezeichnet denn auch Leibniz den Raum, die Gestalt und Bewegung als »idées de l'entendement pure.« Raum und Zeit sind nicht Substanzen, sondern Ordnungsprinzipien, mit deren Hilfe das Denken die Wirklichkeit erbaut. Es muß demnach auch der Gedanke abgelehnt werden, daß wir zu den Begriffen des Raumes und der Zeit durch Abstraktion aus den Dingen gelangen, indem wir sie etwa aus unseren sinnlichen Wahrnehmungen ablesen. Zwar mögen wir wohl durch die sinnlichen Wahrnehmungen zur Bildung dieser Begriffe veranlaßt sein, so wie denn das Sinnliche überhaupt die Tätigkeit des Denkens er-

weckt, aber entspringen müssen die Begriffe aus dem Geiste selbst. In der Natur und durch die Sinneswahrnehmung ist uns weder eine gerade Linie, noch auch eine völlig gleichmäßig und kontinuierlich verfließende Zeit gegeben, sondern immer nur annähernde Darstellungen der Geraden und eine höchst ungleichförmige Folge von Vorstellungen. Von hier aus ist der Weg zu Kants Lehre von der Apriorität des Raumes und der Zeit nicht mehr weit. Nur die dogmatische Fassung des Seinsbegriffes, welche uns in der Metaphysik begegnen wird, verrät die Kluft, die zwischen Leibniz und Kant noch vorhanden ist.

Der Raum wird definiert als die Ordnung des zugleich Existierenden, sowie die Zeit als die Ordnung des nicht zugleich Existierenden und der Veränderung. Die Dauer ist die Größe der Zeit, sowie die Ausdehnung diejenige des Raumes. Dabei darf, wie wir noch später sehen werden, die Ausdehnung nicht mit dem Ausgedehnten verwechselt werden. Dies war der Fehler der Cartesianer.

Bei einer solchen Auffassung der Erkenntnis mußte Leibniz notgedrungen über den Standpunkt hinausgehen, den er in der *ars combinatoria* einnahm. Wenn die Begriffe in der Definition entspringen, so dürfen sie nicht mehr als fertig gegebene Quantitäten aufgefaßt werden, und die Methode der Quantität, wonach es sich beim Denken nur um die Zusammenfassung des Ganzen aus seinen Teilen oder der Auflösung des Ganzen in seine Teile handelt, muß als unzureichend für die Charakteristik des Denkens erscheinen. Raum, Zeit und Bewegung sind Relationen; es gibt keinen absoluten Raum, keine absolute Zeit oder Bewegung. So liegt überhaupt das Wesen des Begriffes und des Denkens in der Relation. Soll nun der Gedanke einer allgemeinen Charakteristik noch festgehalten werden, so muß sie ihre Tendenz und Bedeutung verändern. Die Charaktere dürfen nicht mehr der Ausdruck fertiger Quantitäten sein, sondern sie müssen die Relationen und Methoden des Denkens selbst bezeichnen, durch welche es die Quantitäten erst erzeugt und verbindet. Eine solche Relation liegt z. B. im Begriff der Zahl vor: die Addition selbst, die Methode des Addierens konstituiert den Begriff der Zahl, und für solche Verhältnisse hat die Mathematik eine Zeichensprache aufgestellt. Nicht Quantitäten, sondern Qualitäten, Gesetzmäßigkeiten des Denkens selbst müssen daher auch von jener allgemeinen Wissenschaft, die Leibniz sucht, bezeichnet werden. Die Lehre von den Quantitäten, von den besonderen endlichen Größen erscheint nunmehr als ein spezieller Fall jenes allgemeineren qualitativen Verfahrens. Jene allgemeine Zeichenwissenschaft (*speciosa generalis*) behandelt im Allgemeinen die Formen der Dinge oder ihre Qualitäten. Die allgemeine Lehre von den Größen hat dann ihrerseits wieder unter sich die Geometrie, Arithmetik und Mechanik.

Die erste Frucht der neu gewonnenen Erkenntnis war gleich eine fundamentale Entdeckung, welche der Geometrie eine ganz neue Disziplin hinzufügte: die Analysis situs. Denn eben an den geometrischen Figuren kann man außer der Quantität auch ihre Qualität, nämlich ihre Form berücksichtigen. Dann hat man es mit dem Raum als einem bloßen Beisammen von Punkten zu tun. Indem nun Leibniz Zeichen einführt, durch welche es gelingt, die für eine Figur charakteristischen Punkte symbolisch festzulegen, vermag er das, was man sonst nur in der sinnlichen Anschauung unterscheiden kann, durch eine sichere Methode und Rechnungsart des Denkens zu beherrschen. Wenn wir mit Leibniz \ast als Zeichen der Kongruenz einführen, so können wir z. B. für den Ort aller Punkte oder den unendlichen Raum die Formel aufstellen $A \ast Y$; denn alle Punkte des Raumes sind untereinander kongruent, d. h. jeder kann an die Stelle des andern gesetzt werden. In der Formel bezeichnet dann A irgend einen beliebigen, aber bestimmten Punkt, Y ist der Ausdruck einer Variablen, d. h. eines beliebigen unbestimmten Punktes. Ebenso ergibt sich, um noch ein Beispiel zu bringen, die Formel für eine Ebene, die im Mittelpunkt einer gegebenen Strecke AB auf dieser Strecke senkrecht steht: $Ax \ast Bx$, wobei x ein variabler Punkt der Ebene ist.



Den Gedanken der geometrischen Charakteristik hat im 19. Jahrhundert in genialer Weise H. Graßmann in seiner »Ausdehnungslehre« durchgeführt. Graßmann knüpft ausdrücklich an Leibniz an. Erst in unseren Tagen ist ihm die verdiente Anerkennung geworden. Es sei hier auch auf die Arbeiten von Peano über den geometrischen Calcül aufmerksam gemacht, in welchen der Grundgedanke der Analysis situs weiterlebt.

Das Neue und Originelle der von Leibniz erschaffenen Disziplin und ihre Bedeutung für das philosophische System wird klar, wenn man sie mit anderen geometrischen Verfahrensweisen vergleicht. Descartes, einer der Entdecker der analytischen Geometrie, hatte bereits den Raum und die räumliche Ausdehnung der Zufälligkeit der sinnlichen Wahrnehmung entzogen, indem er ihn seinem Größenbegriff und der arithmetischen Rechnung, also dem Denken, unterwarf. Neue Forderungen konnten aber von Seiten der philosophierenden Vernunft in doppelter Richtung gestellt werden. Man konnte erstens verlangen, daß die Eigenart der Geometrie gegenüber dem rein arithmetischen Verfahren durch eine besondere

Lehre rein vertreten würde. Zweitens konnte man darauf aufmerksam machen, daß die analytische Geometrie in dem Begriffe der Maßeinheit, auf welchem sie aufgebaut ist, dennoch einen Rest sinnlicher Wahrnehmung zu Grunde legt: die Maßeinheit erscheint als eine sinnlich gegebene Größe, die nicht weiter aus Begriffen abgeleitet wird. In beiden Hinsichten stellt in der Tat die Analysis situs einen großen Fortschritt dar. Der Begriff der Zahl ist notwendig im Zusammenhang mit dem der Zeit. Zeit und Zahl schaltet aber die Geometrie der Lage völlig aus. Auch setzt sie keinerlei gegebene Ausdehnungsgröße voraus.

Indessen treibt der idealistische Zug des Denkens Leibniz weiter. Der Begriff der Größe darf nicht in jener scheinbaren sinnlichen Gegebenheit verharren: er muß selbst der Macht des Denkens unterworfen werden, und dies kann nur geschehen, wenn es gelingt, das Gesetz der Erzeugung der bestimmten einzelnen Größe, sei sie nun Zahl oder Raumgröße, begrifflich zu fixieren. Aus dieser Tendenz heraus ist Leibniz' größte Entdeckung, die Erfindung der Infinitesimalrechnung, entsprungen. Sie wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht Leibniz zu jener Einsicht vorgedrungen wäre, die sich in dem von ihm so hochgeschätzten Gesetz der Kontinuität verbirgt. Die Bedeutung dieses Gesetzes für Mathematik und Physik soll von uns später erwogen werden: sie ergibt sich aus seiner logischen Bedeutung. Der Begriff war auf dieser Stufe für Leibniz nicht mehr ein fertig gegebenes Ganzes, gleichsam die Summe seiner Prädikate, sondern ein Gesetz des Seins. Eben deswegen hatte er auch das Merkmal der Veränderung in sich aufgenommen. Die Allgemeinheit des Begriffes ruht nicht auf der erschöpfenden Aufzählung der Unterbegriffe, die er umfaßt, sondern er steht zu ihnen im Verhältnis des Grundes zu seinen Folgen. Jeder Begriff trägt sozusagen eine Unendlichkeit des Seins in sich: seine stets erneute Anwendbarkeit ist seine Allgemeinheit. Die rein quantitative Auffassung des Begriffes vernachlässigt über der Diskretion die Kontinuität. Eine tiefere Einsicht in das Wesen des Denkens lehrt uns, daß Sonderung und Verbindung, Diskretion und Kontinuität sich wechselseitig bedingen, sodaß die eine nie ohne die andere statthaben kann. Daher muß es eine ursprüngliche Gemeinschaft der Begriffe geben. Schon Platon kannte die *κοινωνία τῶν γενῶν*. Von diesen Gedanken ist nun die ganze Weltauffassung Leibnizens getragen. So erklärt er in einem Schreiben an de Volder: »Ich glaube nicht, daß es zwei Begriffe A und B geben kann, welche kein Prädikat gemein haben.« Daher kann denn auch kein Ding in der Welt völlig begriffen werden ohne die Hülfe der Begriffe aller andern Dinge. Es gibt also auch kein isoliertes Geschehen mehr in der Welt: die Gemeinschaft der Begriffe bedeutet die Kontinuität des Seins. Wir sehen wohl, wie der Begriff der Kontinuität hier nicht mehr auf das

bloße Zeugnis der sinnlichen Wahrnehmung hin angenommen, sondern im Denken selbst begründet wird. Es muß daher möglich sein, zwei Begriffe durch kontinuierliche Veränderung in einander überzuführen, indem man einen höheren Begriff, einen sie gemeinsam umfassenden Gesichtspunkt des Denkens ausfindig macht. Ein von Leibniz selbst häufiger verwendetes Beispiel mag uns zur Illustration dienen. Die Ellipse und die Parabel können in einander übergeführt werden, wenn man nur den einen Brennpunkt der Ellipse sich weit genug von dem andern entfernen läßt. Ruhe und Bewegung erscheinen zunächst als absolute Gegensätze; aber es gibt einen höheren Begriff, der ihre Beziehung vermittelt, es ist der der Geschwindigkeit. Die Ruhe erscheint jetzt als eine Bewegung von unendlich kleiner Geschwindigkeit. Ebenso läßt sich die Gleichheit als Grenzfall der Ungleichheit des Größeren und Kleineren oder überhaupt des Verschiedenen auffassen; sie bedeutet dann eine unendlich kleine Verschiedenheit.

Wir müssen dabei nicht übersehen, daß es immer der Begriff des Unendlichen ist, welcher die Herstellung der Kontinuität ermöglicht. Ein Kreis mit unendlich großem Radius darf als eine Gerade angesehen werden; ein solcher mit unendlich kleinem Radius als ein Punkt. Dieses Zusammenhanges des Kontinuitätsprinzipes mit dem Begriff des Unendlichen war sich sein Urheber auch wohl bewußt; er erklärt ausdrücklich, daß dieses allgemeine Ordnungsprinzip seinen Ursprung vom Unendlichen herleite. Das Unendliche aber vermag niemand zu sehen, es ist eine rein ideelle Schöpfung und bedeutet nicht eine abgeschlossene, noch so große oder noch so kleine Quantität, sondern vielmehr ein erzeugendes Gesetz. Man sieht auch hier recht deutlich, wie die Entdeckung der Logik der Qualitäten mit der Formulierung des Kontinuitätsgesetzes zusammenhängt. Die Gesetzmäßigkeit, die Qualität des Begriffes ist es, auf der die Kontinuität beruht. Die endliche Quantität oder die erscheinende Diskretion muß erst aufgehoben werden, wenn wir die Qualität oder das erzeugende Gesetz, welches der Begriff darstellt, rein erkennen sollen. Nicht indem wir die verschiedenen einzelnen Bewegungsvorgänge der Natur mit einander vergleichen, also bei ihrer endlichen Quantität stehen bleiben, sondern indem wir sie als besondere Fälle eines gemeinsamen Gesetzes auffassen, also gerade von der Zufälligkeit der besonderen, endlichen Quantität der Bewegung absehen, lernen wir sie begreifen und beherrschen. Aus dem Unendlichen wird also überall das Endliche erkannt, und das Ideelle beherrscht das Reelle.

Es ist, wie man leicht sieht, der moderne Funktionsgedanke, welcher in dem Gesetz der Kontinuität seinen Ausdruck findet. Haben wir eine beliebige Funktion $y = f(x)$, so kann man mit der modernen Mathematik die Bedingung, daß sie kontinuierlich ist, so ausdrücken: es muß sich zu jeder beliebigen Zahl ε eine entsprechende δ so angeben lassen, daß, wenn

$[x' - x] < \delta$ wird, zugleich auch $[f(x') - f(x)] > \varepsilon$ wird. Dies ist der Sinn des Gesetzes, welches Leibniz so formuliert: »Cum casus (vel data) continue sibi accedant ita, ut tandem alter in alterum abeat, oportet in consequentiis sive eventibus (vel quaesitis) respondentibus idem fieri.« Oder kürzer: »Datis nimirum ordinatis etiam quaesita esse ordinata.«

Die Kontinuität beruht also überall auf dem erzeugenden Gesetz, in ihr spricht sich am deutlichsten der Charakter der Logik des Idealismus aus. Nichts darf dem Denken als eine fertige, unbegriffene Größe von außen gegeben werden: alles Endliche muß aus dem Gesetz seiner Erzeugung begriffen werden. Dies führt nun Leibniz insbesondere in seinem Kampf gegen den cartesischen Begriff der Ausdehnung durch. Die bestimmte, endlich ausgedehnte Größe ist nicht Eigenschaft irgend eines fertig gegebenen Dinges, sondern sie ist der Erfolg des Gesetzes der Ausdehnung oder der Kontinuation eines Denkelementes. Die wissenschaftliche Methode, die Ausdehnung, wie jede Größe überhaupt, aus ihrem Ursprungsgesetz zu begreifen, gibt die Infinitesimalrechnung. Drückt man das Gesetz einer Kurve zum Beispiel mit Hülfe einer Gleichung aus, wie es die analytische Geometrie lehrt, so umfaßt diese Gleichung zwar die Allheit aller Kurvenpunkte; aber das Gesetz derselben erscheint hier mehr in seiner fertigen, ausgebreiteten Form. Will man es aber als Gesetz des Werdens der Kurve, ihrer geistigen Erzeugung ausdrücken, so muß man die Differentialrechnung zu Hülfe nehmen. Der Differentialquotient stellt bekanntlich das Richtungs Gesetz der Kurve für jeden Punkt dar, die Richtung aber erzeugt die Kurve. Indem so die Geburt des Endlichen aus dem Unendlichen gezeigt wird, bereitet sich zugleich der physikalische Begriff der Realität vor.

2. Das physikalische und metaphysische Weltbild.

Leibniz hat alle Zeit an der Forderung des Atomismus festgehalten, innerhalb des Reiches der physikalischen Phänomene alles mechanisch, das heißt durch Stoß und Druck zu erklären. Obgleich er selbst dem Aristotelischen Begriff der Entelechie eine neue metaphysische Bedeutung gegeben hat, so will er doch von dieser ebenfowenig wie von irgendwelchen geistigen oder substantiellen Formen in der Physik Gebrauch machen. Aber auch nur so weit geht die Übereinstimmung mit dem Atomismus. Dieser nämlich verstößt gegen ein Grundprinzip alles echten Idealismus. In den Atomen wird dem Geist ein fertig gegebenes Sein vorausgesetzt, welches er nicht aus seinem Ursprung zu begreifen vermag. Atome annehmen heißt, wie Leibniz sich ausdrückt, der Natur Grenzen setzen.

In seiner Infinitesimalrechnung hat nun Leibniz ein Mittel zu einer genaueren und präziseren Individualisierung des Seins. In unserer Dar-

stellung der Logik von Leibniz haben wir bereits aufmerksam gemacht auf das Prinzip der Gemeinschaft aller Substanzen. Ihm tritt als ein in erster Linie physikalisches Prinzip dasjenige der Identität der Ununterscheidbaren zur Seite. Man tut Leibniz sehr unrecht, wenn man es in sensualistischem Sinne dahin interpretiert: identisch sind Dinge, welche sich für die sinnliche Wahrnehmung durch keine besondere Eigenschaft unterscheiden. Das Unterscheiden ist überall Sache des Begriffes und also des Denkens. Nun ist es eben die Hülfe der Differentialrechnung, welche schon innerhalb der Geometrie das exakte Unterscheiden des für die sinnliche Wahrnehmung nicht mehr Unterschiedenen ermöglicht. (Man denke an das geometrische Problem der Berührungen).

In der Physik aber gewinnt das Prinzip der Identität der Ununterscheidbaren noch seine besondere Bedeutung. Die rein geometrischen und arithmetischen Wahrheiten werden oft von Leibniz dem physikalischen Sein gegenübergestellt als das Reich der bloßen Möglichkeiten gegenüber dem der Wirklichkeit. Soll nun damit etwa die Wirklichkeit der Geltung jener notwendigen Wahrheiten und also dem Denken entzogen werden? Wir haben bereits mehrfach gesehen, daß dies nicht der Fall ist. Es kann sich hier nur darum handeln, aus dem Denken selbst einen neuen Begriff zu erzeugen, welches das physikalische Sein gegenüber dem rein geometrischen präzisiert. Dieser Begriff nun ist der Kraftbegriff. Die Kraft wird sogleich von Leibniz frei von allen Anthropomorphismen vorgestellt. Nicht die Empfindung der Anstrengung oder des Widerstandes liegt ihr zu Grunde: sie drückt eine Funktion, einen Begriff des reinen Denkens aus. Er bezeichnet die Kraft, soweit sie in der Physik zur Anwendung kommt, als derivative Kraft, ein Ausdruck der sogleich näher erklärt werden soll. Diese aber, die derivativen Kräfte, verweist er durchaus ins Reich der Phänomene.

Der Begriff der Kraft, obgleich das eigentliche Prinzip der Individuation in sich bergend, zeigt deutlich, wie alles Denken in Relationen besteht. Die Wirksamkeit der Kraft hat nur Sinn in Bezug auf die Gemeinschaft der Substanzen. Solange man im Bereich der bloßen Möglichkeiten, also z. B. der rein geometrischen Betrachtungsart stehen bleibt, mag es allerdings scheinen, daß es zwei Dinge geben könne, (z. B. zwei Punkte des Raumes oder zwei Momente der Zeit), welche sich durch nichts anderes unterscheiden, als eben durch ihre rein räumlichen und zeitlichen Bestimmungen (die Lage im Raume, das Zugleichsein oder Früher- und Spätersein in der Zeit). Treten wir aber in das Reich der physikalischen Wirklichkeit über, so zeigt sich sogleich, daß der Gedanke unausführbar ist. Eben die Gemeinschaft der Substanzen widerspricht ihm, die Kraft individualisiert die einzelnen Raum- und Zeitpunkte, und mit Recht sagt

Leibniz, daß, wenn zwei Substanzen ihrem physikalischen Begriff nach identisch wären, sie in Wahrheit nicht zwei, sondern eine Substanz darstellten. Die Verschiedenheit des Ortes z. B. bedingt für das physikalische Sein eine Verschiedenheit der Kraft. (Man darf z. B. an den verschiedenen Abstand der Massenpunkte von einem Gravitationszentrum denken). Es wird hier ganz offenbar, wie sich das Prinzip der Ununterscheidbaren und das andere der Gemeinschaft der Substanzen wechselseitig erläutern und bedingen. In dem oben dargelegten Sinne sagt Leibniz, daß die Teile des Raumes sich nur durch die darin enthaltenen Dinge unterscheiden. Die Annahme, daß das Universum zuerst völlig anders in Bezug auf Raum und Lage gestaltet gewesen sei, als heute und dennoch zwischen seinen Teilen dieselbe Beziehung bestanden hätte, wie heute, bezeichnet er als eine unmögliche Erdichtung.

Der Begriff des einzelnen physikalischen Körpers wird also auf den einer ursprünglichen bewegenden Kraft aufgebaut. Descartes hatte die Erhaltung derselben Quantität der Bewegung gelehrt; demgegenüber betont Leibniz, daß es sich vielmehr um die Erhaltung der Kraft handele. Obgleich Leibniz selbst in der Physik nur Gebrauch macht von dem Begriff der derivativen Kraft, (denn diese allein beherrscht die physikalischen Phänomene); so wollen wir doch hier sogleich auch den metaphysischen Begriff der primitiven Kraft heranziehen, damit das wechselseitige Verhältnis der beiden Begriffe klar wird. Man muß folgende Ausdrucksweisen wohl auseinander zu halten wissen: erstens die »primitive« oder »ursprüngliche Kraft«, dies ist ein metaphysischer Begriff; nicht zwar in dem Sinne, daß damit ein transzendentes Sein bezeichnet werden sollte, welches unabhängig vom Geist Bestand hätte, sondern nur die Vollendung des Begriffes einer bestimmten Substanz oder die geistige Formel für das Gesetz der ewigen Entwicklung dieser Substanz in sich selbst, es ist also vielmehr das Prinzip des Geistes selbst, die Denkeinheit, welche die verschiedenen und wechselnden Zustände der Substanz zusammenhält. Zu der Aufstellung dieses Begriffes ist Leibniz namentlich durch biologische und theologische Gründe gedrängt worden. Nicht auf die Erhaltung der primitiven Kraft, welche überhaupt für die Physik keinerlei Bedeutung hat, bezieht sich das Gesetz von der Erhaltung der Kraft; die primitive Kraft bezeichnet in erster Linie die Einheit des Subjektes eines organischen Lebewesens in der Reihe seiner Entwicklungszustände. Demgegenüber bezeichnet zweitens die »derivative Kraft«, die Leibniz auch eine Modification der primitiven Kraft nennt, nur einen vorübergehenden Zustand des Subjekts, nämlich seine physikalische Eigenenergie in einem Moment der Zeit, sofern in ihr zugleich die zukünftige Entfaltung mitgedacht ist; und hier wird, wie man sieht, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft

ergänzt durch das Gesetz der Erhaltung der Richtung. »Das, was in krummer Linie sich bewegt, behält nämlich nicht an sich seine Krümmung, sondern seine Richtung bei«, die Tendenz in der Tangente der beschriebenen Kurve sich weiter zu bewegen. In einem System von Körpern bleibt sowohl die Summe der lebendigen Kräfte erhalten, als auch die Richtung seiner Fortbewegung.

In der derivativen Kraft wird die Tendenz zur Fortbewegung, die dem Körper in einem Moment eignet, gedacht. Es ist also hier die Fortentwicklung des von Hobbes schon aufgestellten Begriffes des *conatus* zu erkennen. Um nun speziell den Begriff der Masse auszudrücken, bedient sich Leibniz drittens des Wortes »passive Kraft« oder auch »erste Materie«, zum Unterschied von der »zweiten Materie«, welche den Inbegriff der Massenpunkte, also die sinnlich wahrnehmbare, einzelne, ausgedehnte Substanz darstellt. In diesem Zusammenhang wäre nun auch schon der Begriff der »Monade« zu erörtern; es sei aber zuvörderst noch einmal darauf hingewiesen, in welchem engem Zusammenhang die neu gewonnenen physikalischen Begriffe mit der von Leibniz begründeten Analysis des Unendlichen stehen. Mit Hilfe der Differentialrechnung gelingt es im zweiten Differentialquotienten einen präzisen Ausdruck für die Beschleunigung eines Körpers in jedem Momente der Bewegung zu finden. So unterliegen nunmehr die derivativen physikalischen Kräfte der mathematischen Bestimmung. Der Begriff der Realität ist so durchaus im idealistischen Sinne entwickelt und vertieft, die Kraft ist der Ursprungsbegriff der Bewegung, in den Bewegungsgesetzen aber haben wir den mathematisch—physikalischen Ausdruck des Seins.

Es hat sich dabei der Substanzbegriff in idealistischem Sinne verwandelt, die Substanz bedeutet jetzt nicht mehr ein fertiges, gegebenes Sein, sondern sie hat den Begriff der Zeit und der Veränderung in sich aufgenommen. Bei Descartes ist der Raum zur Substanz geworden; dadurch ist das Sein gleichsam erstarrt. Für Leibniz aber ist die Substanz das Gesetz der Erhaltung in der Bewegung. So wie wir mit Hilfe des Differentialquotienten das allgemeine Richtungs Gesetz der Kurve, welches in allen Kurvenpunkten gültig ist, darstellen können, so gibt uns die Infinitesimalrechnung auch die Möglichkeit den Gedanken der Erhaltung der Substanz mathematisch zu formulieren. Die Erhaltung bedeutet die Erhaltung der Energie; die Energie erhält sich in ihren Verwandlungen, und durch sie erhält sich das Gesetz der Veränderung.

Indem wir aber dazu übergehen, die Begriffe der primitiven Kraft und der Monade ins Auge zu fassen, erkennen wir die Grenzen der kritischen Einsicht in dem Systeme unseres Philosophen. Schon der Ausdruck der primitiven Kraft macht den Rest von Dogmatismus sichtbar, der seiner

Philosophie noch anhaftet. Es war von Leibniz selbst betont worden, daß die einzelne physikalische Erscheinung (*verité de fait*) niemals von uns reiflos erkannt werden kann, sondern daß vielmehr in ihr immer ein unendliches Problem verborgen bleibt, welches zu lösen die Aufgabe des unendlichen Fortschrittes der Wissenschaft ist. Indem nun doch der Versuch gemacht wird, die unendliche Veränderungsreihe eines einzelnen Subjektes im Sein in einem abgeschlossenen Begriff zusammenzufassen, entsteht ein innerer Widerspruch des Systems. Der Begriff der primitiven Kraft dürfte höchstens als ein regulatives Prinzip, als eine Forschungsmaxime anerkannt werden und in dieser Bedeutung tritt er denn allerdings auch in Leibniz' Lehre von der organischen Natur auf; allein es ist doch in ihm zugleich immer mehr gedacht: das Problematische verwandelt sich in ein Gegebenes, indem wenigstens Gott die ganze Veränderungsreihe der inneren Zustände der Substanz mit einem Blick überschaut. Damit ist der Begriff der individuellen Substanz dogmatisch geworden. Wir werden sehen, welche tiefgreifende Bedeutung dies für Leibniz' Theologie hat.

In der Biologie ergibt aber dieser Begriff fruchtbare Resultate. Hier wird er zum Leitgedanken, durch welchen die Vielheit der verschiedenen Entwicklungsstadien der Organismen zusammengehalten wird. Die Einheit des Lebewesens liegt in der Einheit des Gesetzes, welchem gemäß sich die einzelnen Entwicklungsstufen ablösen. Der Prozeß der Entwicklung selbst aber muß sich darstellen als eine Entfaltung des im Keim von Ewigkeit her angelegten Seins. Es greift freilich bereits in das Gebiet der Metaphysik über, wenn Leibniz die Unsterblichkeit der individuellen Substanz in dem Sinne lehrt, daß es für das organische Lebewesen im strengen Sinne des Wortes weder Geburt noch Tod gibt, sondern nur Umgestaltung. Nicht Metempsychose, sondern Metaschematismus lehrt Leibniz. Es hängt aber diese Auffassung mit der besonderen Vorstellung über das Verhältnis zwischen Körper und Seele bei Leibniz zusammen, von der sogleich noch geredet werden soll. Leibniz fand eine Bestätigung seiner Präformationslehre in den Untersuchungen der Swammerdam, Malpighi, Leuwenhoek, durch welche die Existenz und Natur der Spermatozoen festgestellt wurde. Es schien daraus hervorzugehen, daß die Keime auch der Tiere, wenn gleich nur in winziger Gestalt, von jeher existiert haben, und daß die Zeugung nur eine Art von Vergrößerung und Umwandlung darstellt. Man darf nicht sagen, nur die Seele sei unsterblich, sondern man muß die Unsterblichkeit dem ganzen Lebewesen zuschreiben. Der Samen der Pflanzen oder der Tiere enthält danach die künftige Pflanze oder das künftige Tier der Form nach, obgleich es dann infolge der Ernährung und des Wachstums mannigfachen Umformungen unterliegt. Ebenso ist auch der Tod nur eine Umgestaltung und Verminderung. Leibniz bedient

Große Denker II.



Leibniz.

sich gerne um dies zu illustrieren, des Vergleiches mit der Metamorphose der Schmetterlinge. So wie sich die Raupe verwandelt in die Puppe, diese wiederum in den Schmetterling usw., während doch bei allen Umgestaltungen das Individuum ein und dasselbe bleibt, so ist überhaupt für jedes Individuum eine durch alle Zeiten sich erstreckende Identität, verbunden mit äußerer Umgestaltung anzunehmen. Zeugung und Tod sind nur der Übergang zu neuen Existenzformen. »Da nun auch die winzigsten Insekten einander durch die Fortpflanzung ihrer Art erzeugen, so muß man dasselbe für diese kleinen Samentiere annehmen, daß sie nämlich selbst von anderen noch kleineren Samentieren herstammen, und daß demnach ihr Ursprung bis zum Anbeginn der Welt zurückreicht.« Bei allen diesen Überlegungen macht sich nun die Bedeutung des Kontinuitätsprinzips auch für die Biologie geltend. Die Kontinuität der Begriffe bedeutet die Kontinuität des Seins. Bei unserer Darstellung der Logik zeigten wir, wie Leibniz verlangt, daß man die Begriffe durch unmerkliche Unterschiede in einander überführen könne, sodaß es sogar unmöglich erscheint, daß es zwei Begriffe A und B geben könne, die nicht durch irgend ein gemeinsames Prädikat in Beziehung zu einander gesetzt werden könnten. Nun ist der Begriff des Lebewesens die logische Einheit und das Gesetz seiner Entwicklungszustände. Es folgt, daß auch zwischen den Begriffen der einzelnen Lebewesen ein solcher kontinuierlicher Übergang existieren muß. Zu welchen modernen Folgerungen Leibniz auf diese Art durch die Kraft seiner eignen logischen Prinzipien geführt wird, mögen uns seine eigenen Worte sagen; in einem Brief an Varignon schreibt er: »Et telle est la force du Principe de continuité chez moi que non seulement je ne serois point étonné d'apprendre, qu'on eut trouvé des Etres, qui par rapport à plusieurs propriétés, par exemple celles de se nourrir, ou de se multiplier, puissent passer pour des végétaux à aussi bon droit que pour des animaux et qui renversassent les règles communes bâties sur la supposition d'une séparation parfaite et absolue de différens ordres des Etres simultanés qui remplissent l'Univers. J'en serois si peu étonné, dis-je, que même je suis convaincu, qu'il doit y en avoir de tels, que l'Histoire naturelle parviendra peut-être à les connoître un jour, quand elle aura étudié d'avantage cette infinité d'Etres vivants, que leur petitesse dérober aux observations communes et qui se trouvent cachés dans les entrailles de la Terre et dans l'abîme des Eaux.«

Um die Bedeutung des Satzes, daß sich immer das ganze Lebewesen, nicht nur die Seele erhält, sowie um den Begriff des Lebewesens selbst besser zu verstehen, ist es nun nötig, auf einen Zentralbegriff unseres Philosophen, nämlich den Begriff der Monade, näher einzugehen; Leibniz berichtet selbst, daß er eine Zeitlang die Monaden aufgefaßt habe als

Wesen, welche ihren Sitz in räumlichen Punkten hätten. Erst allmählig sei ihm die Einsicht gekommen, daß man sich dadurch sozusagen einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* schuldig mache; man dürfe überhaupt, wenn man von den Monaden als wahren Einheiten und von ihrer Mehrheit spreche, dies niemals unter dem Gesichtspunkt der Quantität tun. Die Monade bedeute vielmehr eine ursprüngliche Einheit der Kraft und Wirkksamkeit. Diese Wirkksamkeit aber liegt im Vorstellen, und die Einheit bedeutet nur das Gesetz, gemäß welchem die eine Vorstellung aus der anderen folgt und hervorgeht. Klar genug ist hier ausgesprochen, was unter der Monade zu denken ist. Es ist die Einheit der mannigfachen Vorstellungen der Seele. »Meiner Ansicht nach,« sagt Leibniz, »läßt sich keine andere Existenz zwingend erweisen, als die der vorstellenden Subjekte und ihrer Perceptionen — wenn man von der gemeinsamen Urursache abieht — ferner aber die Existenz dessen, was damit zugleich gesetzt ist: nämlich auf der einen Seite bestimmte Übergänge von Perception zu Perception, wobei doch das Subjekt mit sich identisch bleibt, andererseits mit Rücksicht auf den Vorstellungsinhalt die Harmonie zwischen allen Vorstellenden«. Auf den Begriff der Harmonie kommen wir später noch zurück: hier ist es uns nur wichtig zu sehen, wie alles Seiende zurückgeführt wird auf die Existenz vorstellender Subjekte und deren Vorstellungen. Das Wesen der Monade besteht im Vorstellen; in diesem Sinne sind die derivativen Kräfte, sowie die Materie und alle physikalischen Erscheinungen des Weltalls jeweils Vorstellungen der Monaden. Die Vielheit selbst der Erscheinungen ist nichts transcendent Gegebenes, sondern resultiert direkt aus der vorstellenden Kraft der Monaden. In dieser Weise ist nun auch der Körper nicht eine von der Seele getrennte, verschiedene Wesenheit, sondern das Erzeugnis des Vorstellens derjenigen Seele, deren Körper er ist. Jede einzelne Monade stellt das gesammte Weltall vor, am deutlichsten aber ihren eigenen Körper. Dieselben Erscheinungen also, welche, solange wir im Bereich der Phänomene bleiben, durch ihren mechanischen Zusammenhang erklärt werden können und müssen, stellen sich vom Standpunkte der Metaphysik aus dar als Zustände der individuellen Substanzen, aus deren eigenem Wesen, d. h. aus ihrem begrifflichen Gesetz, sie folgen. Die Einheit dieses Gesetzes drückt eben der Begriff der Monade aus und zwar dieses Gesetzes, sofern es von der Seele vorgestellt wird. In dem Übergang aber von einem Zustand der Seele zu einem anderen macht sich ein neues Moment, welches für den Begriff der Monade grundlegend ist, bemerkbar; nämlich das Moment des Strebens.

Ehe wir indessen auf dieses neue Prinzip Rücksicht nehmen, müssen wir den Begriff der Perception näher ins Auge faßen, weil durch ihn der Begriff des Bewußtseins im Gegenfatze zu dem engeren Begriffe des

Selbstbewußtseins (Apperception) ausgedrückt wird. Die Perception ist die Einheit des Mannigfaltigen, sowie sie in jedem Moment des Daseins von der Seele in der Erkenntnis vollzogen wird. Sie bildet die Grundlage des Selbstbewußtseins, welches sich dennoch von der Perception unterscheidet, indem hier noch die Reflexion auf das erkennende Ich hinzutritt. Durch die Perception stelle ich ein äußeres oder inneres Geschehen vor; aber es ist durchaus nicht notwendig, daß ich mir zu gleicher Zeit dieser meiner vorstellenden Tätigkeit selbst bewußt bin. Nur wo dies Letztere zum Ersteren hinzukommt, darf in eigentlichem Sinne von Apperception gesprochen werden. Das Vermögen der Apperception unterscheidet die höheren Monaden von den niederen; der Perceptionen sind auch die tierischen Seelen teilhaft, während nur die Geister, wie sie Leibniz nennt, durch die Apperception ausgezeichnet sind.

Des näheren unterscheidet nun Leibniz die Perceptionen in merklige und unmerkliche (dunkle), klare und verworrene. Klar verdient eine Vorstellung nur dann zu heißen, wenn sie nicht nur deutlich genug ist, um uns zu befähigen, ihren Gegenstand wiederzuerkennen, sondern wir auch das Merkmal anzugeben vermögen, welches uns dies Wiedererkennen ermöglicht. Anderenfalls heißt sie verworren (wie z. B. die sinnlichen Empfindungen, die erst durch die mathematischen Begriffe, mit deren Hülfe wir sie im Denken fixieren, klar werden). Die wichtigste Unterscheidung ist aber die auf der Intensität des Bewußtseins beruhende in merklige und unmerkliche Vorstellungen. Die unmerklichen Vorstellungen, welche zugleich die dunklen sind, sind in jedem Augenblick in allen Seelen vorhanden, aber sie überwiegen bei denjenigen Monaden, die noch auf einer geringeren Stufe der Entwicklung stehen. Zum Beweis, daß sich auch in der menschlichen Seele solche unmerklichen Vorstellungen befinden, weist Leibniz auf das Beispiel von dem Müller hin, der das Geräusch der Mühle nicht mehr hört, weil er zu sehr daran gewöhnt ist. Für Leibniz' System ist nun eben durch den Begriff der unmerklichen Vorstellungen der Gedanke einleuchtend gemacht, daß es überall in der Materie geistige Einheiten (Monaden) gibt, die das Universum ausdrücken, nur daß hierbei ihre Vorstellungen verschiedene Grade der Deutlichkeit und Intensität erreichen. Nach seiner Auffassung nämlich ist die Materie bis in die kleinsten Teilchen organisiert. Es ist nur ein uneigentlicher Ausdruck, wenn wir hier von Teilen der Materie sprechen, dessen sich aber Leibniz auch zuweilen bedient; gemeint ist vielmehr, daß es eine sich ins Unendliche verlierende Reihe von immer geringeren geistigen Einheiten gibt, welchen ein Körper als Vorstellungsinhalt zugehört. Diese Einheit des Vorstellenden und Vorgestellten bildet aber jeweils ein Lebewesen, sodaß man also genau genommen sagen muß, die Fülle des Lebens ist eine unendliche.

Es begreift sich von hier aus auch das Verhältnis der Seele zu ihrem eigenen Körper. Das Wesen des Körpers geht ganz in Perceptionen auf, die Monade, also die Einheit des Denkens, stellt diese Vielheit von Perceptionen unter ein Gesetz und verleiht so dem Körper selbst erst Einheit. Ohne die Seele wäre der Körper nicht eine Substanz, sondern nur ein Aggregat oder Sammelwesen, wie etwa ein Steinhaufen. Diese Einheit nun, welche vom Denken kommt, begründet auch den Begriff des Ich. Es ist verfehlt, wenn man nach einem Sitz der Seele fragt; denn ihr Wesen besteht nicht in der Ausdehnung, welche sie vielmehr ihrerseits vorstellt. Indem die Seele so das, was außerhalb ihrer ist, vorstellt, drückt sie das Universum aus. Dieses Ausdrücken bedeutet aber nichts anderes, als daß zwischen den Geschehnissen, die sich in ihrem Innern abspielen und denjenigen, die in anderen Monaden vor sich gehen, eine constante und regelmäßige Entsprechung vorhanden ist; etwa so, wie die Entsprechung, die zwischen geometrischen Figuren durch das Verfahren der Projektion hergestellt wird. Vermittelt wird diese Beziehung durch diejenigen Monaden, die in einem engeren Zusammenhang mit der Seelenmonade stehen und den Begriff des Körpers in engerem Sinne constituieren. Der Satz, daß der Körper lediglich in der Vorstellung besteht, wird dadurch nicht umgestoßen; denn jene untergeordneten Monaden gehen nicht etwa als Teile in den Körper ein, sondern sind selbst geistige Einheiten für sich. Ihre Beziehung zur Seelenmonade (von Leibniz auch Zentralmonade genannt), ist nur insofern eine engere, als sie von der Zentralmonade deutlicher vorgestellt werden, als alle andern. Dies gilt insbesondere von denjenigen Monaden, welchen den Perceptionen entsprechen, durch welche die Seele ihre eigenen Sinnesorgane, Nerven usw. vorstellt. Die Entwicklungsgesetze der niederen Körpermonaden korrespondieren nun so mit dem der Seelenmonade, daß das Geschehen in jenen immer mit den Perceptionen dieser übereinkommt.

Die gesetzmäßige Beziehung zwischen den Entwicklungsgesetzen der einzelnen Substanzen erklärt nun auch die Möglichkeit, sich wechselseitig verstehen zu können. Es ist dadurch die Garantie gegeben, daß wir mit unseren begrifflichen Vorstellungen wirklich das Sein zu erfassen vermögen. Diese Übereinstimmung hat Gott bei der Schöpfung dadurch eingerichtet, daß er die inneren Gesetze der Entwicklung der Substanzen in eine prästabilisierte Harmonie setzte.

Wir haben nun hier den Begriff der prästabilisierten Harmonie in einer grundlegenden Bedeutung kennen gelernt: sie vertritt den idealistischen Grundgedanken der Möglichkeit der Erkenntnis in einer für Leibniz eigentümlichen Art. Indessen vertieft sich dieser Begriff, wenn wir nun in Betracht ziehen, daß — wie schon früher gesagt — der Übergang der Per-

ceptionen in der einzelnen Seele bedingt ist durch den Begriff des Strebens. Das Wesen der Monade besteht im Vorstellen und im Streben. Hier kommt nun die praktische Seite des geistigen Geschehens zu ihrem Recht. Das Streben bedeutet die Zwecksetzung, welche das Bewußtsein vollzieht und die in der Handlung ihr Ziel erreicht. Der Begriff der Harmonie tritt hier nun in der neuen Bedeutung auf, die Übereinstimmung zwischen dem Sittenreich der Zwecke und dem Reich des mechanischen Geschehens, welches das bloß theoretische Vorstellen umschließt, zu sichern. So leitet dieser Begriff uns ganz natürlich zur Ethik über.

3. Ethik und Theologie.

Als wir den Unterschied der zufälligen und notwendigen Wahrheiten entwickelten, zeigten wir, daß durch ihn nicht ein Verlassen des rationalen Standpunktes eintrat. Auch die individuelle Substanz, als deren Zustände die einzelnen Tatsachen auftreten, ist ihrem Begriff nach durchaus und völlig bestimmt. Aus diesem ihrem Begriff folgt ihr ganzes Schicksal von Anbeginn der Welt an, sodaß man in gewissem Sinne sagen kann — und Leibniz gebraucht diesen Ausdruck sehr häufig — daß die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht. Dieser Begriff nun der individuellen Substanz bleibt zwar für uns Menschen stets Problem, aber Gott erkennt ihn und hat die individuelle Substanz ihm gemäß erschaffen. »Gott nämlich sieht z. B. von aller Zeit her, daß einmal ein Mensch namens Judas existieren wird, dessen Begriff oder dessen Idee, wie Gott sie in seinem Geiste trägt, diese und jene zukünftige und freie Handlung einschließt.« In Bezug auf die zufälligen und notwendigen Wahrheiten scheint hier zunächst eine große Differenz zu bestehen. Der Inbegriff der notwendigen und ewigen Wahrheiten, den Leibniz auch als das Reich der Möglichkeit bezeichnet, ist von Ewigkeit her in Gottes Verstand enthalten, bildet, so kann man sagen, das göttliche Denken. Daher sind die notwendigen Wahrheiten vollständig von der Willkür Gottes unabhängig. Die theoretischen wie die praktischen Vernunftwahrheiten sind der Ausdruck der Vernunft selbst, und gegen diese vermag auch Gottes Willen nichts. Überall, bei Gott wie bei den Menschen, ist überdies der Intellect früher als der Wille, d. h. zuerst müssen wir das erkannt haben, was wir wollen, ehe der Wille sich in der Handlung ausdrücken kann. Und von hier aus läßt sich auch die Brücke finden, die von den notwendigen Wahrheiten zu den zufälligen hinüberführt. Die zufälligen Wahrheiten unterliegen dem Satz des Grundes, welcher sich in die verschiedenen Naturgesetze verzweigt; diese aber hat Gott durch einen Willensakt erschaffen, sodaß ihnen nur hypothetische Notwendigkeit zukommt, d. h. ihr Gegenteil

schließt keinen Widerspruch in sich, und Gott hätte demnach auch andere allgemeine Ursachen (Naturgesetze) erschaffen können. So scheinen diese allgemeinen Wahrheiten in gewissem Sinne der Willkür preisgegeben zu sein. Allein wir dürfen uns ja nur daran erinnern, daß der Wille durch die Erkenntnis bestimmt ist. Gott selbst wird nie durch äußere Dinge, sondern stets durch innere Gründe, d. h. durch seine Erkenntnis bestimmt. Nehmen wir hinzu, daß die Erkenntnis immer eine doppelte Seite zeigt, nämlich die Vorstellung und das Streben, oder die theoretische und praktische Vernunft, und daß das Streben Zwecksetzung bedeutet, so haben wir den irrationalen Faktor sogleich wieder ausgeschaltet. Denn die Zwecksetzung selbst ist keine willkürliche, sondern unterliegt den Gesetzen der sittlichen Vernunft. Dies gilt im Kleinen wie im Großen. Auch die Seelen der untergeordneten Geister wählen das, was ihnen das Beste zu sein dünkt. Auf dieser Einsicht beruht die Lösung, welche Leibniz dem Problem der Freiheit zu geben bemüht ist. Jedoch davon weiter unten. Bleiben wir zunächst bei dem göttlichen Willen stehen, so erscheint dieser jetzt nicht mehr als ungezügelter Willkür, sondern als gebunden durch die sittliche Einsicht des Besten. Das moralisch Gute bestimmt den Willen Gottes, und dies macht sich auch in seiner Schöpfertätigkeit geltend, indem er unter allen möglichen Welten, die er sich in seinem Geiste vorstellt, notwendig die beste in die Wirklichkeit überführt. Und wie nun so im Willen Gottes das Vernünftige den Ausschlag gibt, so handelt auch der Mensch nie ohne Motiv; ja, in gewissem Sinne ist er in jedem Moment durchaus bestimmt; denn bei ganz indifferenten Dingen gibt es überhaupt keine Wahl; ein Motiv, das eine oder andere zu wählen, muß immer vorhanden sein. Das Gute, es sei nun das wahre oder das scheinbare, bestimmt indessen sowohl in Gott wie im Menschen den Willen, ohne ihn zu nötigen. Die absolute Notwendigkeit bedeutet ja für Leibniz, daß das Gegenteil einer Sache einen Widerspruch einschließt. Dies ist aber bei den einzelnen Zuständen des Entwicklungsgesetzes der Seele nie der Fall. Allein mit einer noch größeren Berechtigung kann Leibniz den Begriff der Freiheit aufrecht erhalten. Es ist ja immer das Bewußtsein selbst, daß sich Kraft der Motive, die ihm die Bedingungen geben, entschließt. Freiheit ist vernunftgemäße Selbsttätigkeit, und das Wollen besteht in einer Bestimmung zum Handeln durch einen Vernunftgrund. Trotzdem bleibt der Satz zu Recht bestehen, daß aus dem Begriff jeder einzelnen Substanz jede einzelne Handlung derselben notwendig folgt, und daß dieser Begriff im Geiste Gottes ganz enthalten ist. Ja, Gottes Schöpfertätigkeit darf nicht als eine zeitlich bedingte aufgefaßt werden: er erhält und erschafft die Substanzen unablässig, weil seine Erkenntnis von ihnen eine ewige ist; und sein Erkennen ist Schaffen. Dieser Begriff der intuitiven Erkenntnis ist eine Folge

der Abirrung vom kritischen Weg, die darin liegt, daß das absolute Sein (Gott) als vollendet und gegenwärtig vorgestellt wird. Das Interesse an den Beweisen für das Dasein Gottes ist bei Leibniz von Jugend an rege gewesen. Zwar den sogenannten ontologischen Beweis gab er bald preis. Besser dagegen ist Leibniz immer der Beweis erschienen, dem man den Namen des kosmologischen Gottesbeweises beigelegt hat. Ja, er bedarf dieses Beweises aus inneren Gründen des Systemes, denn wir haben ja gesehen, wie er die Existenz der zufälligen Wahrheiten auf einen Willensakt Gottes zurückführt; umgekehrt wird daher auf die Existenz Gottes geschlossen aus der Existenz der zufälligen Wahrheiten: der Satz des Grundes verlangt, daß nichts in der Welt ohne zureichenden Grund geschehe; der zureichende Grund nun für die zufälligen Wahrheiten ist eben Gott. Doch darf man hier den wirkenden Grund, wenn es sich um das sittliche Geschehen handelt, nirgends anders suchen, als in dem Urheber des Weltzweckes. Gott ist ja bei der Schöpfung der Welt gebunden durch den moralischen Endzweck des Guten. Dieser Endzweck ist zugleich der Grund der Existenz, nach dem der kosmologische Beweis fragt, aber es wird nicht bei ihm stehen geblieben, sondern Gott ist es, welcher diesen Zweck gesetzt hat. Der für Leibniz eigentümliche Gottesbeweis ist aber der aus der prästabilierten Harmonie, sofern dieselbe sowohl das Verhältnis der Seele zu ihrem Körper, als auch aller individuellen Substanzen unter einander beherrscht. Dieser Beweis kann schon deswegen nicht genügen, weil die prästabilierte Harmonie selbst nur eine Hypothese ist. Sie ist erdacht, um jene oben genannte Übereinstimmung des Weltalls zu erklären, müßte also selbst erst eines überzeugenden Beweises fähig sein, ehe man aus ihr weitere Schlüsse ziehen könnte. Man darf nur daran erinnern, wie viel Unbeweisbares in diese Hypothese aufgenommen wurde durch die Lehre von den unmerklichen Vorstellungen, von der durchgehenden Organisation der Materie usw. Wenn nun auch Leibniz so zu dem Begriffe eines absoluten Seins gelangt, so ist dieses doch durchaus nicht der Vernunft transzendent: es ist vielmehr eben die vollendet gedachte Vernunft selbst. Diese muß daher, weil schon vollendet, auch in allen Dingen wirksam sein, sie erhalten und so stets neu schaffen. Hier wird der Mangel des Systemes sichtbar; es entsteht so das Problem der Theodicee, bei welchem es sich um die Rechtfertigung Gottes gegenüber der Existenz des Übels handelt. Auch die besondere Form der Lösung, welche Leibniz diesem Problem zu geben versucht hat, erklärt sich von hier aus. Einer der Hauptgedanken der Theodicee ist aber, daß Gott das Übel nicht gewollt, sondern nur zugelassen hat. Gottes Wille war bestimmt durch die Erkenntnis des Besten. Die existierende Welt ist also notwendig die bestmögliche. Wenn sie

dennoch das Übel in sich enthält, so muß dies wohl in dem Begriff der bestmöglichen Welt mitenthalten sein. Gott konnte also entweder überhaupt keine Welt schaffen, oder er mußte sie so schaffen, wie sie nun ist. Die Liebe zum Guten aber zwang ihn zur Schöpfertätigkeit. Gerade wenn man es versucht, sich auf den dogmatischen Standpunkt zu stellen, auf welchen hier Leibniz durch seine historische Gebundenheit geführt wurde, so sieht man sofort, wie das Problem nur verschleiert, nicht aber gelöst ist. Die Grundgleichung des Idealismus ist verletzt, welche lautet: Das Sein ist das Wahre und das Sittliche. Wenn man sich also auch das absolute Sein erreicht denkt, so kann die Welt unmöglich mehr das sittliche Übel enthalten. Aber der eigentliche Fehler liegt natürlich in der Gleichsetzung der zufälligen Wirklichkeit mit dem göttlichen, absoluten Sein. Die sittliche Vernunft ist noch nicht wirklich, sondern soll es erst werden.

Dieser Gedanke, der Leibniz durchaus nicht fremd ist, sprengt denn auch immer wieder die dogmatischen Fesseln seines Systems. Dies zeigt sich besonders deutlich, wenn wir uns seiner eigentlichen Ethik zuwenden. Denn obgleich für Leibniz das Schicksal jeder einzelnen, individuellen Substanz durch den Begriff ihres eigenen Wesens von Ewigkeiten her bestimmt ist, so lehnt er doch einen tatenlosen Fatalismus immer energisch ab und gibt dem Menschen seine Zukunft in die eigenen Hände. Ja, der Begriff Gottes selbst wird nun problematisch, denn im Wesen Gottes liegt Unendlichkeit, folglich kann er niemals restlos von uns erkannt werden, und es ergibt sich weiter daraus, daß das Glück des Menschen nicht in einem vollkommenen Genießen bestehen kann, sondern in einem immerwährenden Fortschritt zu neuen Vollkommenheiten. Jetzt wird das sittliche Sein selbst zur Aufgabe, und die Zwecksetzung durch den Willen ist ein Erschaffen der Zukunft. Hier vollendet sich auch der Begriff der prästabilierten Harmonie und enthüllt seine tiefe sittliche Bedeutung. Gott als der Urheber der prästabilierten Harmonie versichert uns durch sein Dasein zugleich des endlichen Sieges des Guten. Die prästabilierte Harmonie bedeutet demnach jetzt die Übereinstimmung der Reiche der Natur und der Zwecke. Diese Übereinstimmung ist noch nicht wirklich, aber wir nähern uns ihr in einem unbegrenzten Fortschritt, welcher durch Gott verbürgt wird. Die Entwicklungsgesetze der einzelnen Substanzen sind von ihm so angelegt, daß sich das Reich der Natur mehr und mehr in das Reich der Sittlichkeit verwandelt. Schon jetzt aber sind diejenigen Geister, welche Gott lieben, d. h. nach dem Guten streben und nach der Erkenntnis der inneren Gründe der Dinge, Mitglieder des Gottesstaates, dem Gott wie ein gütiger Vater oder Monarch vorsteht. Die Gesetze dieses Staates sind aber für alle Mitglieder dieselben: es gibt keine besondere Gerechtigkeit für Gott und für die Menschen. Die Gesetze der Gerechtigkeit

sind, wie wir gesehen haben, Gesetze der praktischen Vernunft, nicht der Willkür. Überall herrscht hier der Gedanke der Gemeinschaft. Das Prinzip der Gerechtigkeit ruht im Allgemeinwohl der Gesellschaft. Die Gerechtigkeit wird auch definiert als die Liebe des Weisen, die Liebe ihrerseits ist nichts anderes, als ein allgemeines Wohlwollen, auf dessen tätige Verwirklichung den Gesetzen der Vernunft entsprechend der Weise dringt, um das höchste Gut zu erreichen. Die Weisheit ist die Kenntnis der Glückseligkeit oder der Mittel zu einer dauernden Befriedigung zu gelangen, welche aber, wie wir schon gesehen haben, nur in dem immerwährenden Fortschritt zu höheren Stufen der Vollendung gesucht werden darf.

So folgt Leibniz' Lehre vom Recht ganz aus seinem ethischen Grundanschauungen. Die Rechtswissenschaft ist ihm keine empirische Wissenschaft, sondern sie beruht auf den Definitionen und ist von den ewigen Wahrheiten abhängig. Der Begriff der Gerechtigkeit muß daher rein aus der Vernunft konstruiert werden ohne Rücksicht darauf, ob sie von jemand ausgeübt wird. Die Sätze der Rechtswissenschaft handeln nicht von dem, was existiert, sondern von dem, was unter der Voraussetzung einer bestimmten Existenz folgt. Dieser Gedanke, daß das Recht unabhängig von seiner zufälligen Erscheinung begriffen werden muß, und daß man seinen Quell in der Vernunft selbst auffuchen muß, hat in der Geschichte seinen Ausdruck in dem Begriff des Naturrechts gefunden. Diesen Begriff gebraucht demnach Leibniz und definiert ihn, wie folgt, »Das natürliche Recht ist, so die natürlichen Gemeinschaften erhält und befördert.« Als solche natürlichen Gemeinschaften nennt es erstens diejenige zwischen Mann und Weib, zweitens zwischen Eltern und Kindern, drittens zwischen Herr und Knecht, viertens die Gemeinschaft des Haushaltes, fünftens die bürgerliche Gemeinschaft, »die sechste natürliche Gemeinschaft ist die Kirche Gottes, welche wohl auch ohne Offenbarung unter den Menschen bestehen und durch Fromme und Heilige hätte erhalten und fortgepflanzt werden können. Ihr Absehen ist eine ewige Glückseligkeit.« Interessant ist hierbei besonders, was sich aus dem Begriff des Naturrechts bei Leibniz für das dritte Verhältnis, für dasjenige zwischen Herr und Knecht, ergibt. Schon in der Stoa war das Naturrecht gegen die Sklaverei aufgetreten. So heißt es nun bei Leibniz: »Man kann also sagen, daß das Eigentum über den Körper eines Menschen seiner Seele zusteht und ihr, solange er lebt, nicht genommen werden kann. Da man nun die Seele nicht erwerben kann, so kann das Eigentum über seinen Körper ebensowenig erworben werden, sodaß das Recht des Herren über seinen Sklaven nur als eine Art Servitut betrachtet werden kann oder eine Art Nutznießung. Die Nutznießung hat aber ihre Schranken — man muß sie ausüben ohne die Sache selbst zu vernichten (*salva re*) — sodaß dieses Recht nicht so weit

gehen kann, einen Sklaven böse oder unglücklich zu machen.« Daß überhaupt ein Verhältnis der Knechtschaft unter den Menschen möglich ist, entspringt nur daraus, daß sie sich nicht an Verstand gleich sind, »weil ein solcher Knecht des Herren wegen ist, so ist ihm der Herr nichts als Unterhalt schuldig, um sein selbst willen, damit er ihm nicht verderbe: dies ist zu verstehen, wenn keine Hoffnung wäre, daß der Knecht zu Verstand kommen könnte, denn sonst wäre der Herr schuldig, seines Knechtes Freiheit durch Erziehung zu befördern, soviel dem Knecht zu seiner Glückseligkeit nötig.« Ja, Leibniz zweifelt, ob es überhaupt wegen der Unsterblichkeit der Seele ein solches Verhältnis absoluter Knechtschaft geben dürfe.

Wir bilden uns die Idee eines besten Staates, damit wir uns diesem, soweit angängig, nähern können. Gegenüber Hobbes betont er, daß der Staatsvertrag die Naturrechte des Menschen nicht aufheben kann. »Jeder hat sein Recht und seine Freiheit behalten, trotz der Übertragung an den Staat, die doch nur solange statthaben kann, als wir überzeugt sind, daß unsere Sicherheit verbürgt ist.« Für gewöhnlich zwar, wenn die Untertanen dem Staate Widerstand leisten ist das Hilfsmittel schlimmer als das Übel, »aber was für gewöhnlich zutrifft, gilt darum noch nicht absolut«.

Wir sehen so das ganze System unseres Philosophen beherrscht von dem Gedanken der Harmonie, denn der Gedanke der ethischen Gemeinschaft ist ja nichts anderes, als die Harmonie innerhalb des Reiches der Zwecke. So finden wir denn auch in den wenigen Andeutungen, die Leibniz über das Wesen des Schönen gemacht hat, die Grundvorstellung der Harmonie wieder. Die Ästhetik als gesonderte Disziplin des philosophischen Systems ist bekanntlich erst eine Schöpfung Kants, wenngleich der Name Ästhetik in der heute gebräuchlichen Bedeutung auf Alexander Baumgarten zurückgeht. Indessen finden sich doch einige wichtige Bestimmungen über den Begriff des Schönen bei Leibniz, die der Ästhetik nicht mehr verloren gegangen sind. Die Forderung, daß die ästhetische Kontemplation ein interesseloses Wohlgefallen hervorrufen müsse, findet sich z. B. deutlich ausgesprochen in folgenden Worten: »C'est ainsi que la contemplation des belles choses est agreable par elle même, et qu'un tableau de Raphael touche celui qui le regarde avec des yeux éclairés, quoyqu'il n'en tire aucun profit.« Schon Platon hatte ferner das Wesen der Schönheit in der inneren Harmonie der Seele mit sich selbst erblickt, und so führt auch Leibniz die Erkenntnis des Schönen auf die Gesetzmäßigkeit der Seele zurück. Die Musik z. B. beruht auf einem unbewußten Zählen, welches die Seele an den Schlägen und Schwingungen der tönenden Körper vornimmt, und derselben Art ist die Freude, die das Auge in der bildenden Kunst an den Proportionen empfindet. In der

Poesie zeigt sich bei dem Wechsel der langen und kurzen Silben und bei dem Zusammentreffen der Reime in den Versen wieder dieselbe Erscheinung: sie trägt gewissermaßen eine stille Musik in sich selbst.

Überall birgt das System Keime der Humanität. Das Vertrauen auf die Vernunft und die Freude am Menschen sprechen aus jedem Wort, welches Leibniz geschrieben hat. Indem er überall der faulen Gewohnheit und blinden Autorität entgegentritt ruft er die Seele zur Selbstthätigkeit auf und erweckt die Menschenliebe zum Handeln. In den Schöpfungen unserer großen Klassiker, eines Kant, Lessing, Schiller, Herder, sind die Keime aufgegangen, welche er ausgestreut hat; und wenn wir das klassische Zeitalter unserer Litteraturgeschichte als das Zeitalter der Humanität bezeichnen, so dürfen wir nicht vergessen, daß Leibniz einer der Führer gewesen ist, die geholfen haben, den deutschen Geist zu dieser Höhe empor zu leiten.

Anhang.

Die wichtigsten Ausgaben der Werke von Leibniz sind:

1. Joh. Ed. Erdmann: *Leibnitii opera philosophica*. Berol. 1840.
2. C. J. Gerhardt: *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, in 7 Bänden. Berlin 1875–1890.
3. Derselbe: *Leibnizens mathematische Schriften* in 7 Bänden. Berlin 1848–63.
4. Onno Klopp: *Leibniz' Werke*, erste Reihe: *historische, politische und staatswissenschaftliche Schriften*. Bd. I–XI, Hannover 1864ff.
5. G. E. Guhrauer: *Leibniz' Deutsche Schriften*, zwei Bände. Berlin 1838–40.
6. Foucher de Careil: *Oeuvres de Leibniz*, Paris 1859ff. Nachträge dazu 1854 und 1857.
7. Mollat: *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*. Leipzig 1893.
8. E. Bodemann: *Der Briefwechsel des G. W. Leibniz in der Königl. Bibliothek zu Hannover*. 1889.

Sehr brauchbar und gut ist die Auswahl der Werke in Übersetzungen, welche in der Dür'schen Philosophischen Bibliothek Bd. 107ff. erschienen ist:

9. A. Buchenau, *Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. Mit Einleitung von E. Cassirer.

In derselben Bibliothek sind auch Übersetzungen der »Theodicee« und der »Nouveaux essays« erschienen.

Die erste größere, zusammenfassende Biographie von Leibniz gab: Guhrauer in zwei Bänden, Breslau 1842. Ferner findet man eine gute Biographie in Kuno Fischers *Geschichte der Philosophie*.

Von Werken über Leibniz seien genannt außer den Darstellungen bei Kuno Fischer, Windelband usw.:

1. Ernst Cassirer: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Marburg 1902.

Dies ist die beste Darstellung, die mir bekannt ist. Ich treffe in fast allen wesentlichen Punkten mit Cassirer zusammen.

2. Bertrand Russell: *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. Cambridge 1900.


3. Louis Couturat: *La logique de Leibniz, d'après des documents inédits*. Paris 1901. Vergl. die Besprechung dieser beiden Schriften bei Cassirer (im Nachtrag).

Couturathat auch »*Opusculs et fragments inédits de Leibniz*« herausgegeben Paris 1903.

4. Das Buch von Willy Kabitz: *Die Philosophie des jungen Leibniz*. Heidelberg 1909, bringt einige unveröffentlichte Sachen, geht aber in der Erkenntnis von Leibniz' Philosophie nicht über Cassirer hinaus.

Sehr zu Unrecht polemisiert Kabitz gegen Cassirers Auffassung des a priori und der kausalen Definition bei Leibniz.

5. Eine wertvolle Arbeit über den Gottesbegriff bei Leibniz hat Görland in den »*Arbeiten der Marburger Schule*« (Töpelmann, Gießen) herausgegeben. Ich stimme mit seiner Auffassung des Begriffes der Harmonie bei Leibniz überein.



LOCKE und HUME

Es ist eine eigentümliche Erscheinung, daß die Geschichte der neueren Philosophie von Anfang an in zwei getrennten Entwicklungsreihen verläuft, die trotz mancher Berührungspunkte in einem entschiedenen sachlichen Gegensatz zueinander stehen und zugleich räumlich voneinander getrennt sind: Die eine, bezeichnet durch die Namen Descartes, Spinoza, Leibniz, ist die der kontinentalen, die andre die der englischen Philosophie. Beide entstehen fast zur selben Zeit: Descartes' Lebenszeit fällt in die Jahre 1596—1650, Bacon von Verulam, der Großsiegelbewahrer der Königin Elisabeth, mit dem man die englische Philosophie zu beginnen pflegt, lebt von 1561—1626.

In gewissen Grundlagen stimmen beide Richtungen überein. Descartes und Bacon ist zunächst gemeinsam der scharfe Gegensatz, in den sie sich zur überkommenen Philosophie, d. h. zu der immer noch mit den Begriffen des Aristoteles arbeitenden scholastischen Metaphysik des Mittelalters stellen. An ihr wird eine einschneidende Kritik geübt, die in der Sache bei Beiden gleich prinzipiell ist, wenn sie auch bei Bacon in etwas stärkeren Farben aufgetragen wird. Und auch im Inhalt ihrer Polemik berühren sie sich nah. Unfruchtbarkeit, Wirklichkeitsfremdheit, Autoritätsgläubigkeit wird der scholastischen Metaphysik vorgeworfen. Anstatt sich an die Tatsachen zu halten, fuße ihr ganzes Gebäude auf unklaren und willkürlichen Begriffen. Anstatt selbst zu beweisen, stütze sie sich auf Autoritäten und suche den Gegner durch spitzfindige Deduktionen aus dem Felde zu schlagen. Aber die Übereinstimmung geht noch weiter. Auf jene Polemik folgt die Forderung, daß die Wissenschaft von der Wirklichkeit neue Bahnen einschlagen, auf neue Grundlagen gestellt werden, daß sie eine neue Methode erhalten müsse, eine Methode, die einen einsichtigen und klaren Fortgang von Erkenntnis zu Erkenntnis gestattet, eine Methode, die schon durch sich selbst die innere Widerspruchslosigkeit und den systematischen Fortschritt der auf sie gegründeten Wissenschaft gewährleistet.

Auf diese Forderung aber gründet sich bei beiden die Aufgabe, die der Philosophie gestellt wird: Die Philosophie soll eben der Wissenschaft den Weg vorzeichnen, sie ist, in erster Linie wenigstens, die Wissenschaft von der Methode, von der wahren, der richtigen Methode der Erkenntnis, die die Wissenschaft zu einem stetig fortschreitenden und in allen Teilen zuverlässigen Gebäude erst machen wird. Nicht als ob diese Methode noch nie geübt worden und in diesem Sinn völlig aus dem Nichts zu schaffen wäre. Es handelt sich vielmehr darum, durch Überlegung und absichtlich darauf gerichtetes Nachdenken einleuchtend zu machen, worin die wahre Erkenntnismethode besteht, damit in Zukunft jeder sie systematisch und mit Bewußtsein anwenden kann, während sie bisher nur gewissermaßen instinktiv und gelegentlich geübt wurde. In seiner etwas markt-

schreierischen Weise meint Bacon, durch das Studium seiner Philosophie werde die Wissenschaft zu einer Art Handwerk gemacht, zu dessen Ausübung es keines besonderen Talentes mehr bedürfe, durch den Gebrauch seiner Methode sei jeder so in den Stand gesetzt, exakte und brauchbare wissenschaftliche Resultate zu finden, wie jeder mit Hilfe des Zirkels ohne besondere zeichnerische Begabung Kreise ziehen könne.

Tritt uns in diesen Dingen deutlich der gemeinsame Ausgangspunkt in dem Denken des französischen und des englischen Philosophen entgegen, so offenbart sich uns aber nicht minder deutlich ihre Verschiedenheit, sobald wir die Methode selbst ins Auge fassen, in deren Begründung ihre Philosophie gipfelt. Wenn Descartes von der Methode der Wissenschaft spricht, so schwebt ihm dabei von Anfang an ein bestimmtes Ideal vor: die Mathematik. Durch ihren sicheren und absolut strengen Beweisgang, durch den durchsichtigen, systematischen Zusammenhang aller ihrer Sätze, durch die klare Definition ihrer Begriffe verkörpert die Mathematik das Ideal einer Wissenschaft überhaupt. Nach mathematischer Methode muß daher die ganze Wissenschaft von der Wirklichkeit geformt werden, d. h. sie muß ein System darstellen, das von wenigen klar definierten Begriffen und wenigen allgemeinen Sätzen, die wir als unzweifelhaft wahr klar und deutlich einsehen, ausgehend einsichtig Erkenntnis auf Erkenntnis gründet.

Dies Ideal nun liegt Bacon gänzlich fern. Der Mathematik steht er völlig fremd gegenüber, ihre Deduktionen und Definitionen, ihre geschlossene Systematik muten ihm wie wirklichkeitsfremde, leere und unfruchtbare Begriffsspekulationen an. Dagegen stellt er vor allen Dingen eine Forderung auf: die Wissenschaft muß in beständiger Berührung mit den Tatsachen sich befinden. Sie muß über ein möglichst breites durch Beobachtung uns geliefertes Tatsachenmaterial verfügen, sie muß dieses Material zur Aufstellung von Sätzen benutzen, die dann wieder an der Hand der Tatsachen (durch das Experiment) zu prüfen sind. Während Descartes' Methode schließlich auf ein deduktives Beweisverfahren hinausläuft, sieht Bacon die einzig furchtbare Methode in der Induktion, die uns von den einzelnen Tatsachen der Erfahrung zu allgemeinen, auf zukünftige Erfahrungen anwendbaren Sätzen aufsteigen läßt.

Dabei aber übersieht freilich Bacon, daß dies induktive Verfahren, mag ich seine einzelnen Schritte noch so genau beschreiben, doch immer, wenn man es näher betrachtet, ein logisches Problem in sich schließt: Wie kann mich die Erfahrung, daß hier und jetzt etwas geschieht, zu dem Schluß berechtigen, daß etwas dergleichen auch in Zukunft, immer und überall, geschehen müsse? Wie kann mich die Tatsache, daß ein Mensch oder auch daß 1000 Menschen gestorben sind, zu dem allgemeinen Satz berechtigen, daß alle Menschen sterben werden? Man sieht das Problem,

das hier liegt, erst deutlich ein, wenn man das Verhältnis einmal umkehrt: Wenn alle Menschen sterblich sind, so muß auch jeder einzelne Mensch sterblich sein, dieser deduktive Schluß ist klar und logisch zwingend, aber muß ebenso, weil der Einzelne stirbt, auch 'jeder andere sterben? Dieses logische Problem, das in der Induktion als solcher liegt, kommt Bacon gar nicht zum Bewußtsein, ihm erscheint die Induktion als die sonnenklarste Sache von der Welt. Für seine Denkweise ist dies Überleben charakteristisch: ihm fehlt das Gefühl für strenge logische Exaktheit ebenso wie das Verständnis für die Wissenschaft, die die Anforderung strenger exakter Beweisführung am besten erfüllt, die Mathematik. Anstatt auf derartige rein theoretische Vorzüge Wert zu legen, nimmt sein Denken eine Richtung auf das Praktische: das Kennzeichen der idealen Wissenschaft ist nicht dies, daß sie logisch einwandfrei ist, sondern daß sie für das praktische Leben etwas leistet, daß sie unsere Herrschaft über die Natur vervollkommenet. —

Wenn wir Descartes und Bacon als Vertreter der kontinentalen und englischen Philosophie einander gegenüberstellen, so war das insofern nicht ganz gerecht, als Descartes von beiden die weit überragendere Persönlichkeit ist. Bacon ist im Grunde nicht mehr, als ein mit einer gewandten Feder ausgestatteter geistreicher Dilettant, der hauptsächlich in der erzwungenen Muße, die ihm durch die nicht ohne eigne Schuld erfolgte Verbannung vom Hofe, seinem eigentlichen Lebenselement, auferlegt war, sich mit wissenschaftlichen Dingen ebenso abgab, wie mit den Staatsgeschäften: ein wenig spielerisch, nicht ohne selbstgefällige Eitelkeit, mit mindestens ebensoviel Freude an der Rhetorik, als ernstem wissenschaftlichem Sachinteresse. Nehmen wir darauf Rücksicht, so müssen wir sagen: wenn auch Bacon am Anfang steht, so ist der eigentliche Begründer der englischen Philosophie doch nicht er, sondern ein Mann, der rund 70 Jahre jünger ist, John Locke.

Freilich: Unverkennbare gemeinsame Züge kennzeichnen Bacon und Locke als Glieder derselben Reihe. Auch Locke steht der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft, die von der Geschichte der kontinentalen philosophischen Entwicklung, von den Gedankensystemen eines Descartes, Leibniz, Kant so völlig unabtrennbar ist, verhältnismäßig fremd gegenüber. Auch ihm ist die Berücksichtigung des praktischen Gesichtspunktes bei der Beurteilung des Wertes einer Wissenschaft eine nicht unwesentliche Sache. Auch ihm scheint der natürliche Weg der Erkenntnis von den Tatsachen auszugehen, und zu den umfassenderen, allgemeineren Erkenntnissen hinzuführen, also induktiv zu sein und es erscheint ihm als ein müßiges Spiel mit Begriffen, wenn man um der Chimäre einer strengen logischen Beweisführung willen dies natürliche Verfahren umkehrt. Aber Lockes Gedankengänge sind getragen von einem

andern nüchternen Temperament und von einem tieferen Sachinteresse. Er will die Dinge sehen, wie sie wirklich sind, in Paradoxen zu schwelgen lockt ihn nicht, im Gegenteil, eine instinktive Vorliebe für die Mittelstraße zeichnet sein Denken wie sein Leben aus.

Wie Bacon ist Locke ein Mann, der dem praktischen öffentlichen, politischen Leben nicht fernstand, aber er hat nicht die Höhen erklommen und nicht den Sturz in die Tiefe getan wie jener.

1632 in Wrington bei Bristol geboren bringt er erwachsen einige Jahre auf der Universität Oxford zu, mit naturwissenschaftlichen und philosophischen Studien beschäftigt. Nachdem er ein Jahr lang den Posten eines Gesandtschaftssekretärs in Cleve versehen, macht er, nach England zurückgekehrt, die für sein Leben sehr bedeutungsvolle Bekanntschaft eines hohen englischen Aristokraten, des Lord Shaftesbury, der sein unermüdlicher Freund und Gönner wird. Er nimmt den Philosophen als Arzt in sein Haus und überträgt ihm die beiden Jahre, in denen er als Minister an der Regierung beteiligt ist, das Amt eines Sekretärs, und als die innerpolitischen Verhältnisse ihn zwingen, England zu verlassen, ist es Locke, der ihn in die Verbannung nach Holland und Frankreich begleitet. Vor allen Dingen aber machte er den Philosophen zum Erzieher seines Sohnes und stellte ihm damit eine Aufgabe, der sich Locke mit voller Hingabe und ganzem Interesse widmete.

Diese Tätigkeit ist noch in einem besonderen Sinn für Locke bedeutungsvoll geworden. L. begnügte sich nämlich nicht damit, die Kunst der Erziehung praktisch auszuüben, sondern die ihm übertragene Pflicht wird für ihn zum Anlaß, sich auch mit der Theorie der Pädagogik systematisch zu beschäftigen und die Frucht seines Nachdenkens legte er in einer Schrift »Gedanken über Erziehung« nieder, die in der Geschichte der pädagogischen Literatur eine hervorragende Stellung einnimmt. Freilich sind die pädagogischen Lehren Lockes speziell zugeschnitten auf die Verhältnisse, unter denen er seinen Erzieherberuf ausübt, von der gemeinsamen Erziehung, dem öffentlichen Schulunterricht und seinen Problemen ist nirgends die Rede, er hat nur die Erziehung durch einen Hauslehrer im Auge, die ihm zugleich ohne Weiteres zum Ideal einer Erziehung überhaupt wird.

Der praktische Zug in Lockes Denken, die Richtung auf das praktisch Wichtige tritt uns hier deutlich entgegen. Er ist, wie schon gesagt, einer der Punkte, der Locke mit Bacon verbindet. Aber auch der Unterschied zwischen Bacon und Locke ist nicht zu verkennen. Bacon sehen wir mit Vorliebe mit technischen Problemen, mit Fragen der Naturbeherrschung beschäftigt, d. h. mit Dingen, die er, so sehr er ihre praktische Bedeutung betont, doch nie selbst zu erproben in der Lage war. Zugleich schwelgt er gern in phantastischen Zukunftsbildern. Das gibt seiner Philosophie den

unverkennbar dilettantischen Zug. Dagegen knüpft Lockes Nachdenken an die Aufgaben an, die ihm das praktische Leben stellt, das tatfächliche praktische Interesse umgrenzt ihm das Feld seiner theoretischen Arbeit und die Ergebnisse der Theorie sucht er so zu gestalten, daß sie für die Praxis nutzbar sind.

Verfolgen wir Lockes Leben und Schriftstellertätigkeit weiter, so begegnet uns noch einmal ganz daselbe Verhältnis. Nach der Vertreibung der Stuarts und der Thronbesteigung Wilhelms von Oranien 1685 konnte Locke aus der Verbannung nach England zurückkehren. Er widmete sich wieder dem Staatsdienst, bis das Ruhebedürfnis den 68jährigen veranlaßt, dem öffentlichen Leben zu entsagen und sich in das Haus eines Freundes zurückzuziehen, wo er in Oates (Essex) im Jahre 1704 gestorben ist. Die politische Tätigkeit der Jahre 1685—1700 aber und die vorausgegangene trübe Zeit der Verbannung spiegeln sich wieder in den zwei Abhandlungen über die Regierung (*«on government»*).

Die Frage nach der besten Staatsform wird hier behandelt und beantwortet durch den Hinweis auf die konstitutionelle Monarchie mit ihrer strengen Trennung der gesetzgebenden Gewalt, die in die Hände der gewählten Vertreter des Volkes zu legen ist und der Exekutive, die dem König zufällt — also auf die Verfassung, wie sie England damals errungen und damit nach den Wirren der Revolutions- und Reaktionszeit glücklich zu einem stabilen Zustand gelangt war. Endlich können wir diesem staatsphilosophischen Werk gleich anreihen die Schrift über Toleranz. Der Staat, so führt er aus, muß jedem religiösen Bekenntnis gegenüber Toleranz üben, nur — und hier kommen wir wieder zu Dingen, die durch die speziellen Verhältnisse und Vorkommnisse seiner Heimat bedingt sind — diejenigen sind von der Toleranz auszuschließen, die das Staatswohl in Gefahr bringen, das sind die Gottesleugner, die keinen Eid leisten können und die Katholiken, mit denen es nicht anders steht, da der Papst sie beliebig von ihrem Eide entbinden kann.

Mit den bisher erwähnten Schriften befinden wir uns noch nicht im eigentlichen Zentrum der Lockeschen Philosophie, aber sie stehen bereits zu der philosophischen Hauptleistung Lockes und ihrer Eigenart in engster Beziehung.

Die theoretische Pädagogik kann nur bestehen auf der Grundlage einer andern Wissenschaft, der Wissenschaft vom seelischen Leben, der Psychologie. Ebenso lassen sich auch allgemeine Regeln über das Zusammenleben der Menschen, über Staat und Gesellschaft nur aufstellen, wenn man sich über die Menschennatur und im Besonderen die psychische Natur eine allgemeine Anschauung gebildet hat. Und mit der Psychologie, der psychologischen Analyse betreten wir nun in der Tat das Gebiet, auf dem der Schwer-

punkt der ganzen Arbeit Lockes liegt. Betrachten wir den Sinn dieser Analyse, wie sie Locke betreibt, etwas genauer.

In Oxford war Locke zum Arzt ausgebildet worden. Hier hatte er gelernt, wie man den menschlichen Körper studiert, indem man ihn anatomisch mit Skalpell und Pinzette in seine letzten einfachsten Bestandteile zerlegt, in die einzelnen Muskelfasern, Nervenstränge, Bänder, Sehnen, Knochen usw. und dann das sich Zusammenfügen dieser Elemente zu Organen und Geweben verfolgt. Diese erfolgreiche Methode des Zergliederns und Zusammensetzens nun überträgt er vom körperlichen auf das seelische Leben. Oder sagen wir gleich genauer: auf das Bewußtseinsleben. Denn das Charakteristische des Seelischen im Gegensatz zum rein körperlichen Geschehen ist ja, daß es im Lichte des Bewußtseins sich abspielt. Die Tätigkeit der Nieren, die Absonderung der Galle findet in uns statt, ohne daß wir etwas davon wissen, ein Gefühl der Freude, ein Wollen, eine Wahrnehmung kann nicht da sein, ohne daß sie erlebt oder bewußt wären. Oder besser: das Dasein des Gefühls besteht in seinem gefühlt = d. h. seinem erlebt = werden, seinem bewußt = sein. Dies Bewußtseinsleben also gilt es zunächst in seine einzelnen Bestandteile zu zerlegen. »Ideen« nennt Locke diese Elemente. Wenn ich etwas wahrnehme, wenn ich einen Gedanken fasse, ein Gefühl erlebe, einen Willensakt vollziehe: jedesmal sind dann verschiedene Bewußtseins Tatsachen, verschiedene Ideen vorhanden, die ich mit diesen Worten »wahrnehmen«, »denken«, »fühlen« bezeichne. Diese charakteristisch verschiedenen Ideen sind vielleicht einfach, vielleicht sind sie selbst noch zusammengesetzt, einer weiteren Zerlegung zugänglich. Sind wir aber bei den letzten Elementen angelangt, so müssen wir aus ihnen auch das Seelenleben aufbauen können.

Die Mathematik und die mathematische Physik sind die Schule, durch die die kontinentalen Philosophen hindurchgegangen sind und sind die Wissenschaften, mit denen sie in stetem Konnex bleiben. Das verleugnen sie auch da nicht, wo sie Psychologie treiben. Überall suchen sie nach letzten, begrifflich faßbaren Gesetzmäßigkeiten und funktionellen Zusammenhängen, das Wesen der Dinge, der Psyche wie anderseits der körperlichen Natur, soll begrifflich ausgedrückt und aus diesem abstrakten Wesen der Seele heraus das konkrete seelische Leben begriffen werden, so wie der Mathematiker das Wesen des Kreises in einen Begriff faßt und aus ihm heraus die Lehrsätze über den Kreis beweist. (Als Beispiel sei an die Art erinnert, wie Spinoza aus dem abstrakten Selbsterhaltungstrieb die Fülle der konkreten Affekte ableitet). Dagegen liegt Locke das Interesse an dieser mathematisierenden Erklärung fern, er ist Psychologe, der durch die Schule der zergliedernden und beschreibenden Naturwissenschaften gegangen ist. Darum ist das Letzte, das er zu Grunde legt und von dem er ausgeht, nie-

mals ein abstrakter Begriff, sondern immer noch ein irgendwie anschaulich Faßbares, wenn auch nicht mit dem leiblichen Auge Sichtbares. Aber freilich: die Beschreibung ist zugleich Zergliederung und darum zerfällt für ihn das Bewußtseinsleben eigentlich in eine Reihe lose zusammenhängender Teile, so daß von einer inneren Einheit des Seelenlebens kaum die Rede sein kann.

Lockes Hauptwerk ist die im Jahre 1690 erschienene »Abhandlung über den menschlichen Verstand« (*»Essay concerning human understanding«*). Der Titel kennzeichnet Tendenz und Inhalt des Werkes. Nicht die objektive, äußere physische Welt, die Natur, sondern die menschliche Erkenntnis, das Wissen ist Gegenstand der Untersuchung, aber auch nicht die fertige Wissenschaft und ihre Geschichte, sondern der menschliche Verstand, der die Wissenschaft schafft, der Vorgang des Erkennens im Geiste des Individuums. Worin besteht unser Wissen von der Welt und wie entsteht es, wie wird es erworben? Die Frage ist, wie man sieht, eine psychologische; das Erkennen, das Wissen ist ein seelischer Tatbestand. Wir können aber die Sache auch umkehren. Das seelische Leben ist für Locke identisch mit dem Bewußtseinsleben, alles Bewußtsein aber ist ein Wissen von oder um etwas, also ein primitiver Akt des Erkennens. So umfaßt also das Problem, auf das Locke im Titel seiner Schrift hindeutet, schließlich die gesamte Psychologie, wie er sie betrachtet, die Zergliederung und Synthese des ganzen Bewußtseinslebens. Es ist kein psychologisches Spezialproblem, sondern das Problem der Psychologie. Andererseits ist nun allerdings der Gegenstand, der Locke hauptsächlich interessiert, das Erkennen im engeren Sinn, das methodische Erkennen, wie es in der Wissenschaft geübt wird. Und damit kommen wir zu dem Punkt, der Lockes Abhandlung den philosophischen Werken eines Bacon und Descartes anreihen läßt, jenen Werken, in denen die Frage nach der richtigen Methode der Wissenschaft im Mittelpunkt der Erörterung stand. Kennen wir, das ist Lockes Gedankengang, den Vorgang des Erkennens seinen Elementen und seiner inneren Struktur nach, wissen wir, wie ein Erkennen überhaupt im menschlichen Geist sich vollzieht, so wissen wir auch, wie das Erkennen in der Wissenschaft sich natürlicherweise vollziehen muß, welches seine Grundlagen, seine Methode, seine Ziele allein sein können, wo etwa seine Grenzen liegen.

Es sind also die höchsten, abstraktesten Fragen der Erkenntnislehre, in die Lockes Untersuchung schließlich mündet. Aber auch diese Erörterungen sind bei ihm nicht ohne Beziehung zu den praktischen Zwecken, die ihn überhaupt veranlaßten, sich mit psychologischen Dingen zu befassen. Unter den pädagogischen Aufgaben erscheint ihm als die wichtigste die richtige Leitung des Verstandes (*»on the conduct of consciousness«* betitelt sich eine Schrift, die erst einen Teil des Essay bilden sollte, dann aber, weil zu

lang geraten, weggelassen und später aus dem Nachlaß Lockes veröffentlicht wurde). Der Mensch ist in erster Linie Vernunftwesen. Er muß daher dazu erzogen werden, seiner Vernunft zu folgen und sie richtig zu gebrauchen, vor allem sein Denken und Handeln auf erreichbare Ziele und nicht auf unklare Chimären einzustellen.

Die »Abhandlung ü. d. m. V.« beginnt mit einem polemischen Kapitel. Die Polemik richtet sich gegen die Annahme angeborener Begriffe und Erkenntnisse. Als solchen angeborenen Besitz des menschlichen Geistes hatte man z. B. den Gottesbegriff oder die allgemeinsten logischen Grundsätze (den Satz des Widerspruchs) oder gewisse moralische Wahrheiten bezeichnet. Wie, fragt Locke, beweist man das Angeworrensein dieser Begriffe und Erkenntnisse? Das einzige Argument ist ihre allgemeine Verbreitung und Anerkennung. Aber auch die Erkenntnis, daß Feuer wärmt, ist allgemein verbreitet und anerkannt und doch zweifelt Niemand, daß sie auf Grund besonders naheliegender Erfahrungen erworben wurde, warum soll es sich mit den in Rede stehenden Gedanken anders verhalten? Ferner ist der Atheist ein Beweis dafür, daß der Gottesbegriff, der Verbrecher, daß die Grundsätze der Moral, der Geisteskranke, daß die der Logik gar nicht allgemein bekannt oder anerkannt sind. Nimmt man aber an, daß hier eine nachträgliche Verdunklung vorliege, so müßten sich diese Gedanken am deutlichsten da finden, wo eine solche Verdunklung noch nicht eingetreten sein kann: im Bewußtsein des Kindes. Es ist aber klar, daß das Kind erst einzelne sinnliche Gefühle und Empfindungen hat, ehe es den abstrakten Gottesbegriff zu fassen vermag, daß es erst lernt, daß süß nicht bitter, hell nicht dunkel ist, ehe es den Satz des Widerspruchs kennt. Wollte man endlich meinen, daß diese Gedanken zwar vorhanden im kindlichen Geist, aber nicht bewußt seien, so würde man zu der Unmöglichkeit eines »unbewußten Wissens« kommen.

Wenn man diese Widerlegung der angeborenen Ideen liest, so hat man den Eindruck, daß Locke etwas gar zu gründlich verfährt, um schließlich eine Trivialität zu beweisen. Die Polemik ist, wenn auch der Name nirgend genannt wird, doch offenbar gegen Descartes gerichtet, aber wollte Descartes wirklich, wenn er zwischen angeborenen und erworbenen Erkenntnissen schied, behaupten, daß im menschlichen Geist logische Einsichten den Empfindungen und Gefühlen zeitlich vorausgingen? Wenn auch der Ausdruck »angeboren« diese Deutung nahelegt und wenn auch Locke ein Recht hatte, ihn so zu verstehen, so ist der eigentliche Sinn doch wohl ein tieferer: Descartes will unsere Begriffe ihrem Inhalt nach in zwei Gruppen zerlegen — den Begriff »rot« gewinnen wir durch das Sehen der betreffenden Farbe, den Begriff »Zorn« durch das Erleben des betreffenden Gefühls, dagegen gibt es, meint Descartes, keine sichtbaren, wahrnehmbaren,

erlebbaren Einzeltatsachen, die unserm Denken den Begriff Gottes oder den Sinn der logischen Grundsätze hätten geben können. Wenn nun Descartes mit Rücksicht darauf diese Gedanken als solche bezeichnete, deren Inhalt unserm Denken eingeboren, eine freie, von innen heraus erfolgte Schöpfung desselben sein müsse, so hätte er Lockes Argumenten gegenüber ruhig zugeben können, daß solche Begriffe doch erst allmählich, nach mancherlei Erfahrungen, in unserm Bewußtsein auftreten. Hätte sich Locke nun mit der so modifizierten Descartes'schen Lehre zufrieden geben können? Wir dürfen mit Bestimmtheit sagen, daß dies nicht der Fall gewesen wäre und damit erst kommen wir zu dem eigentlichen Grund seines Kampfes gegen die angeborenen Begriffe. Man erinnert sich: Das ganze Bewußtseinsleben ruht nach Locke auf einer letzten Grundlage, den »einfachen Ideen«. Sie sind die letzten Bestandteile, in die sich das ganze Bewußtseinsleben mit allem, was es enthält, zerlegen läßt, aus denen es besteht, wie die Mauer aus Bausteinen, wie der Muskel aus Muskelfasern besteht. Soll das so sein, so müssen auch unsere Begriffe und Erkenntnisse aus diesen Elementen erwachsen und in überall gleicher Weise erwachsen, sie können selbst nichts andres sein, als verschiedenartige Kombinationen der einfachen Ideen. Soweit wir von einer Erkenntnistätigkeit reden dürfen, kann diese Tätigkeit nicht in einem freien Schaffen gedanklicher Elemente, sondern nur in einem gedächtnismäßigen Bewahren, einem Verbinden und Trennen der vorgegebenen Elemente bestehen. Man sieht, wir finden hier bei Locke den Bacon'schen Empirismus wieder, die Lehre, das alles Denken und Erkennen von den einzelnen vorgegebenen Tatsachen der Erfahrung seinen Ausgang nehmen muß. Nur daß dieser Empirismus hier zugleich in einer vollkommen durchsichtigen Fassung, auf die denkbar einfachste Form gebracht erscheint. Die Begriffe unserer Erkenntnis entstehen nicht nur aus den einzelnen Tatsachen, sondern sie bestehen direkt aus ihnen. Endlich prägt Locke einen charakteristischen Ausdruck: Er nennt die Seele ein unbeschriebenes Blatt, eine *tabula rasa*, die einfachen Ideen die Buchstaben, die auf dieses Blatt geschrieben werden und vergleicht die zahlreichen Begriffe der Wissenschaft mit den Worten der Sprache, die doch alle aus denselben 24 Buchstaben des Alphabets bestehen.

Welches sind nun die einfachen Ideen, auf die sich unsere Erkenntnis von der äußeren Körperwelt aufbaut? In Beispielen wurden sie schon genannt: jede Farbe, die wir sehen, jeden Ton, den wir hören, kurz jedes Datum der Sinneswahrnehmung gibt uns eine solche Idee. Welche Bestimmung wir auch der materiellen Welt geben mögen, sie geht schließlich immer auf solche Daten zurück. Freilich spiegeln, wie die Naturwissenschaft lehrt, nicht alle Sinneswahrnehmungen genau die Beschaffenheit der körperlichen Welt wieder. Ist dies zwar der Fall mit Ausdehnung und

Undurchdringlichkeit, die Dinge selbst sind nicht farbig und tönend, wie sie ausgedehnt und undurchdringlich sind, sondern sie besitzen nur Kräfte, deren Wirkungen auf unsere Sinnesorgane diese Eindrücke im Bewußtsein hervorrufen.

Neben den Ideen der Sensation stehen die Willensakte, Denkakte, Affekte oder die Ideen der Selbstwahrnehmung, in denen unser Wissen von dem eigenen seelischen Leben gründet. Endlich gibt es gewisse Ideen, die sowohl auf dem Wege der Sinnes- wie der Selbstwahrnehmung in unser Bewußtsein gelangen: Lust und Unlust (es gibt seelischen und körperlichen Schmerz), Existenz, Kraft, zeitliche Dauer, Einheit. Ob ich einen Ton höre oder ein Gefühl erlebe, jedesmal stellt sich mir ein solches Gebilde als eines und als existierend dar, also bezeichnen auch diese Begriffe ebenso letzte einfache Tatsachen, wie der Begriff der roten Farbe, der Wärme oder Kälte.

Die einfachen Ideen weisen durchweg hin auf ein wirkliches Sein, ein Sein in uns oder außer uns. Anders steht es mit den zusammengesetzten Ideen, die ja immer unsere beziehende Tätigkeit voraussetzen. Immerhin gibt es auch zusammengesetzte Ideen, denen wir eine Beziehung auf Reales beilegen. Ist der Begriff des Goldes eine einfache Idee? Offenbar nicht, denn wir denken in ihm vereinigt alles Mögliche: Gelbe Farbe, eine bestimmte Schwere, Dehnbarkeit usw. Zugleich aber sind wir der Meinung, daß der durch die Verbindung dieser Momente geschaffene Begriff des Goldes einen wirklichen Körper bezeichnet.

Nun fügen wir freilich, indem wir einen Begriff wie den des Goldes bilden, zu den Ideen, die ihn konstituieren, immer noch etwas hinzu: Das Gold ist nicht Farbe und Härte, sondern es ist etwas Farbiges und Hartes, es ist eine materielle Substanz, die die Eigenschaften der Härte und Farbe an sich trägt oder vereinigt. Was verstehen wir nun aber eigentlich unter dieser Substanz, was ist sie selbst, im Unterschied von ihren tastbaren, sichtbaren usw. Qualitäten? Es ist offenbar, daß uns diese Frage in Verlegenheit setzt: Lassen wir alle wahrnehmbaren Qualitäten fort, so bleibt ein bloßes qualitätsloses Etwas übrig, das sie trägt und auch dieses »Tragen« ist schließlich nichts mehr als eine Metapher. Die Idee der Substanz im Allgemeinen, schließt Locke, ist daher eine durchaus unklare Idee. Was die eine Substanz von der andern, was Blei von Gold unterscheidet, können wir angeben, was aber das eigentliche Wesen der Substanz ist, können wir nicht sagen. Daher ist es ein nutzloses Beginnen, wenn die Metaphysiker sich gerade mit dieser Frage nach dem Wesen der Substanz mit Vorliebe abgaben und an den Begriff der Substanz ihre Spekulationen knüpften.

Aus den Prinzipien der Lockes Philosophie erscheint diese Kritik wohl verständlich. Ein Begriff ist seinem Inhalt nach geklärt, wenn er in ein-

fache Ideen aufgelöst ist, die einfachen Ideen, aus denen sich unsere Kenntnis der Körperwelt zusammensetzt, sind die Data der Sinneswahrnehmung; den »substanziellen Träger« aber, den wir den sinnlichen Qualitäten hinzudenken, hat noch Niemand gesehen, also muß er für Locke ein unklarer Begriff bleiben. Aber zugleich steckt doch auch in dieser Kritik eine gewisse Inkonsequenz. Alle Begriffe sollen sich ja aus den einfachen Ideen zusammensetzen, in ihnen besteht ihre Bedeutung: wie kann dann überhaupt der Begriff des substanziellen Trägers entstehen, wie kann es überhaupt einen solchen Begriff geben? Streng genommen müßte ihn danach Locke nicht nur für unklar, sondern für ein bloßes Wort erklären, dem gar keine aufweisbare Bedeutung entspricht. Locke zieht offenbar selbst nicht die letzte Folgerung, die sich aus seinen Prinzipien ziehen läßt.

Das ist nun eine charakteristische Eigentümlichkeit der Lockeschen Philosophie, die uns auch an anderen Stellen begegnet.

Im letzten Kapitel faßt er speziell die Lehre von der Erkenntnis zusammen. Von der Erkenntnis im eigentlichen Sinn, die wir in sprachlich formulierte Urteile fassen, denen gegenüber wir die Frage nach der Wahrheit stellen können. Eine Erkenntnis in diesem Sinn ist die einzelne Idee, nur als Bewußtseinsinhalt betrachtet, noch nicht, eine gefundene Farbe, ein Gefühl ist nicht »wahr« oder »falsch«. Das Erkennen im engeren Sinn, das Urteilen, besteht vielmehr in einem Aufeinanderbeziehen und Vergleichen der Ideen und damit in dem Erfassen ihrer »Übereinstimmung« (agreement) und »Nichtübereinstimmung«. Es ist klar, daß Locke sich in diesen Bestimmungen leiten läßt vom sprachlichen Urteilsatz, in dem ja in der Tat Subjekt und Prädikat aufeinander bezogen und entweder in eins gesetzt oder einander entgegen gestellt werden. Wahr ist nun ein Urteil dann, wenn die Ideen, die im Subjekts- und Prädikatsbegriff stecken, sich wirklich so zueinander verhalten, wie es im Urteil vorgestellt bzw. ausgesprochen war. Die Ideen also liefern das Material für die gesamte Erkenntnis, sie entscheiden über Wahrheit und Irrtum in unsern Urteilen, sie bezeichnen damit zugleich die ein für alle Mal gesetzte Grenze unseres Erkennens: ein Wissen von etwas, das nicht in unseren Ideen gegeben wäre gibt es nicht.

Zwanglos vermag Locke unter seine Definition der Erkenntnis die Gleichheits- und Verschiedenheitsurteile, aber auch die Gesetze der Naturwissenschaft zu befallen — was bedeutet, so fragt er, das Urteil »Gold ist dehnbar« anderes, als daß mit den übrigen Ideen, die den Begriff des Goldes konstituieren, die der Dehnbarkeit stets zusammen auftritt, also in der Weise der Koexistenz »übereinstimmt«? Schwierigkeiten bereiten allein die Existentialurteile. Wird auch in dem Urteile »Gott existiert« eine »Übereinstimmung« statuiert? Locke bejaht die Frage unbedenklich, wir

sprechen, meint er, in einem solchen Urteil aus, daß unsere Idee von einem allmächtigen Wesen mit der Wirklichkeit übereinstimmt, daß unserer Idee ein wirkliches Wesen entspricht. Indessen: das Urteil sollte ja die Übereinstimmung zweier Ideen bezeichnen und hier ist mit einem Mal von einer Übereinstimmung der Ideen mit etwas die Rede, das gar nicht mehr Idee ist, mit einer jenseits aller Ideen, außerhalb des Bewußtseins stehenden wirklichen Welt.¹ Und daran knüpft sich für uns weiter die Frage: wenn alles Erkennen nur im Aufeinanderbeziehen unserer Ideen bestehen und nie über den Umkreis der Ideen hinausgelangen soll: woher wissen wir dann überhaupt, daß in diesen Ideen sich eine außerhalb des Bewußtseins befindliche Welt und zwar teils genau (Ausdehnung, Bewegung), teils ungenau (Farben, Töne) widerspiegelt?

Wie kommt es, daß Locke, bei aller Klarheit und Konsequenz seines Denkens, die Schwierigkeiten übersehen konnte, die hier seiner Lehre erwuchsen? Der letzte Grund dafür liegt in der Eigenart seines Denkens, das vor allem auf zwei Dinge Wert legt: Nüchternheit und Klarheit auf der einen, Nützlichkeit und praktische Brauchbarkeit auf der anderen Seite. Deshalb fühlt er sich als Vertreter des gefunden Menschenverstandes, deshalb ist er überzeugt, daß seine Philosophie die natürliche Weltansicht darstellt, gegenüber philosophischer Vertiefenheit und Spitzfindigkeit. Daraus aber ergibt sich weiter für ihn das unwillkürliche Bestreben, seine Philosophie möglichst als im Einklang mit der natürlichen Auffassung der Dinge zu erweisen, ihr jeden Anstrich des Paradoxen zu nehmen. So erklärt es sich, daß an die Stelle des keineswegs selbstverständlichen Gedankens, daß alle unsere Begriffe und Erkenntnisse nur verschiedenartige Kombinationen des gegebenen Anschauungsmaterials sind, unvermerkt die von Niemandem bestrittene Behauptung tritt, daß im kindlichen Bewußtseinsleben konkrete Empfindungen und Gefühle den abstrakten Begriffen und Einsichten vorausgehen. Und so erklärt es sich auch, daß Locke als mit etwas Selbstverständlichem mit der Voraussetzung rechnet, mit der jede naive Erkenntnislehre an die Frage nach dem Wesen des Erkennens heranzutreten pflegt, mit der Voraussetzung einer Welt von realen Dingen, die, indem sie auf unsere Sinnesorgane »wirken«, Wahrnehmungen in unserem Bewußtsein hervorrufen — ohne die Frage zu stellen, wie wir eigentlich zu dieser Voraussetzung kommen und ob sie mit der gegebenen Definition der Erkenntnis im Einklang steht.

¹ Locke spricht allerdings an früher zitierter Stelle von der »Idee« der Existenz, als einer Idee, die wie die der Einheit, die andern Ideen der Senfation und Reflexion ständig begleitet. Aber eben diese Bemerkung zeigt, daß Locke dort an eine andre Existenz dachte: die Existenz, die evidentermaßen jeder Inhalt als wahrgenommener bzw. erlebter Inhalt hat. Hier dagegen ist bei dem Wort Existenz (»Gott existiert«) offenbar an eine für sich bestehende Wirklichkeit außerhalb des Bewußtseins gedacht.

Das Einzige freilich, dessen Dasein und Beschaffenheit wir unmittelbar und mit unbezweifelbarer Sicherheit, »intuitiv« erkennen, bleibt die Welt des eigenen Bewußtseins, der Ideen als solcher. Die Erkenntnis der körperlichen Dinge, die »sensitive« Erkenntnis ruht immer sozusagen auf einem blinden, instinktiven Vertrauen darauf, daß unsere Wahrnehmungen uns nicht täuschen, wenn sie uns auf eine Körperwelt hinzuweisen scheinen. Endlich gibt es einen Gegenstand, dessen Dasein (als letzter, einheitlicher, und notwendig allmächtiger Ursache der Welt) wir zwar nicht intuitiv, aber auf dem Wege eines Schlusses demonstrativ einsichtig erkennen: Gott. Locke betont ausdrücklich, daß sein Gottesbeweis letzten Endes von der Erfahrung ausgehe — darum steht er doch zu der Lehre, daß es ein wissenschaftliches Erkennen nur soweit gibt, als unsere Ideen reichen, in bedenklichem Widerspruch.

Der Beweis für das Dasein Gottes führt hinüber zu Lockes Stellung zur Religion. Auch hier sucht er wieder einen vermittelnden Standpunkt zwischen den Extremen: die Religion kann nicht ohne geoffenbarte Wahrheiten bestehen, eine reine »Vernunftreligion« ist unmöglich, da ein Teil der geoffenbarten Dogmen (wie z. B. das Dasein Gottes) auch durch Vernunft erkannt und bewiesen werden kann. Aber die Offenbarung darf nie der Vernunft widersprechen, sie lehrt über nichts Widervernünftiges. Als die ideale Religion betrachtet Locke natürlich das Christentum und zwar der englischen Kirche. («Über die Vernünftigkeit des Christentums« 1695).

Bei der Achtung, die Locke der Religion entgegenbringt, ist es natürlich, daß er auch die Fäden betont, die Religion und Moral mit einander verknüpfen. Von Moral kann nur da gesprochen werden, wo nicht nur ein Gesetz, sondern auch eine äußere Macht vorhanden ist, die die Befolgung des Gesetzes durch Lohn und Strafe erzwingen kann. Diese äußere Autorität kann die Gesellschaft, der Staat und Gott sein, das Gesetz entsprechend das der Sitte, des Rechtes und das göttliche Sittengebot. Auch hier freilich sind die Ausführungen Lockes nicht ganz frei von Widersprüchen: an einigen Stellen wird davon gesprochen, daß die eigene Vernunft uns das Gute und Böse erkennen lasse und daß das Sittengesetz um seiner selbst, nicht um daran geknüpfter Verheißungen und Folgen willen befolgt werden müsse. Zwei ethische Auffassungen sind hier offenbar nicht zu vollem Ausgleich gekommen: diejenige, die als sittliches Handeln das Handeln aus eigener sittlicher Überlegung und damit als höchstes Menschheitsideal die freie, sich selbst bestimmende Persönlichkeit betrachtet und die andere, die im Menschen das Glied einer Gemeinschaft sieht, deren Gesetze unverbrüchliche Autorität besitzen und durch die er erst von der Stufe des Tieres auf die eines Wesens erhoben wird, für das es eine Pflicht, eine sittliche Bestimmung gibt.

Der letzte Grund dieses Widerstreits aber liegt wiederum in Lockes Persönlichkeit, in der sich die Achtung vor der Freiheit des Individuums mit der ebenso ausgesprochenen Achtung vor der traditionellen festen Ordnung paart. Die erstere finden wir in den freisinnigen Grundsätzen seiner politischen Tätigkeit. Ebenso und vielleicht noch ausgesprochener in seiner Pädagogik: Die oberste Aufgabe aller Erziehung ist die, den Zögling zu eigenem Nachdenken anzuregen, ihm nicht fertige Erkenntnisse mitzuteilen, sondern sie ihn selbsttätig finden zu lassen. Aber daneben steht immer die Achtung vor der bestehenden festen gesellschaftlichen Ordnung: das letzte Ziel der sittlichen Erziehung soll sein, daß der Zögling selbst seine Verpflichtung, sich in diese Ordnung zu fügen erkennt und anerkennt.

Vielleicht ist es nicht zu gewagt, in diesem Eintreten für die freie Selbstbestimmung des Individuums verbunden mit einem zähen Festhalten an der Tradition einen typisch nationalen Zug in Lockes Denken zu erblicken und zugleich daran zu erinnern, daß es für sein Denken überall natürlich ist, sich an den Verhältnissen seiner Heimat zu orientieren, auf sie zu exemplifizieren. Zugleich aber haben wir hier im Grunde denselben Zug in Lockes Denken, der uns auch in seiner theoretischen Philosophie entgegentrat: der Abneigung gegen alle Überspannung individueller Eigenart im Leben, die zu einem Gegensatz gegen die traditionelle und natürliche Ordnung führt, entspricht die Abneigung gegen das dem »gefunden Menschenverstand« Zuwiderlaufende im wissenschaftlichen Denken. So wie ihm die Schwierigkeiten nicht zum Bewußtsein kommen, die aus dem Begriff der realen Außenwelt seiner Erkenntnistheorie erwachsen, weil dieser Begriff ihm überhaupt nicht zum Problem wird, ihm etwas selbstverständlich Gegebenes ist, so kommt ihm der Zwiespalt in seiner Ethik nicht zum Bewußtsein, weil ihm ebenso das Christentum, die christliche Moral und Moralbegründung etwas selbstverständlich Gegebenes darstellt. —

Bezeichnen wir als »empiristisch« eine Erkenntnislehre, die den eigentlichen Inhalt der Erkenntnis nicht in Begriffen sucht, die unser Denken selbsttätig erschafft, sondern in Tatsachen, die uns die Wahrnehmung (die »äußere« W. der Farben, Töne usw., die »innere« W. der Gefühle, Denk- und Willensakte) gibt, so hat Niemand vor ihm diese Erkenntnislehre auf eine so konsequente Formel gebracht, wie Locke. Alles Denken ist ein Zusammenfügen von Ideen. Haben wir diese Ideen in ihre letzten Elemente zerlegt, so haben wir das feste Material in Händen, aus dem alle Erkenntnis sich aufbaut. Wenn dann Locke in der Durchführung dieses Gedankens sich bisweilen in Inkonssequenzen und Widersprüche verwickelt, wie wir sahen, so sind das nicht zufällige Irrtümer, sondern Schwierigkeiten, auf die die strikte Durchführung des empiristischen Prinzips notwendig führt, denn sie sind nur eine natürliche Folge davon, daß Lockes Denken mehr

Wert auf ein natürlich, nicht gewaltsam anmutendes Weltbild, als auf die absolute Konsequenz in der Durchführung letzter Prinzipien legt.

Sollte nun aber die Weiterentwicklung der englischen Philosophie in den vorgezeichneten Bahnen fortschreiten, so bedurfte sie einer Persönlichkeit, deren Denken bei aller Übereinstimmung in den prinzipiellen wissenschaftlichen Überzeugungen doch jenen Problemen mehr gerecht zu werden vermochte, die sich aus dem Widerspruch der empiristischen Prinzipien mit gewissen geläufigen Auffassungen des »common sense« ergaben. Eine solche Persönlichkeit war David Hume.

Im Jahre 1711 in Edinburgh geboren, beschäftigt sich Hume frühzeitig mit philosophischen, ebenso gründlich aber auch mit literarischen, nationalökonomischen und historischen Studien. Dann geht er auf Reisen und in Frankreich entsteht sein erstes, philosophisch bedeutendstes Werk, der dreibändige »Traktat über die menschliche Natur«. Fand dies Buch zunächst nicht recht die verdiente Beachtung, so wuchs Humes Ansehen als Schriftsteller rasch, als er mit einigen kleineren Schriften und einem populäreren Auszug aus dem ersten Teil des Traktats an die Öffentlichkeit trat. Besonders trug dazu bei, daß Hume nicht nur ein klarer und scharfer Denker, sondern auch ein Meister des Wortes war: die flüssige und elegante Art, in der er die schwierigsten Probleme behandelt, erregt unsere Bewunderung, wie die der Zeitgenossen. Ebenso geistvoll und anregend wie in seinen Schriften zeigte er sich im persönlichen Verkehr, wie er denn auch nach seiner Rückkehr in der Gesellschaft seiner Vaterstadt eine gern gesehene und bekannte Persönlichkeit war. Endlich wurde ihm daselbst das Amt eines Bibliothekars übertragen, das er bis zu seinem Tode (1771) verwaltet hat. Diese Beschäftigung wies ihn freilich in erster Linie auf historische Studien hin, die sich zu einer umfangreichen »Geschichte Englands« verdichteten.

Schon aus diesen kurzen biographischen Notizen, sowie aus der Mannigfaltigkeit der von ihm bearbeiteten Gebiete geht hervor, daß Hume ebensovienig wie Bacon und Locke ein weltfremder Metaphysiker ist, der in einsamer Studierstube das Wesen der Welt in abstrakte Formeln zu fassen sich bemüht, daß vielmehr sein Denken Fühlung zum praktischen Leben behält. Noch mehr: wie Locke ist Hume in erster Linie Psychologe. Er will die verwickelte Natur des menschlichen Seelenlebens verstehen, die sich, verschieden und doch im letzten Grunde gleichartig trotz aller Unterschiede der Zeiten und Nationen in den politischen Ereignissen, in den Erscheinungen des Wirtschaftslebens und im Leben des Einzelnen als wichtigster wirklicher Faktor erweist und dessen Verständnis das Fundament aller Geistes- und Kulturwissenschaft bilden muß. Damit sind wir aber auch zugleich bei dem Punkt, in dem sich das Denken Humes und Lockes

unterscheidet: die Probleme, die Locke zur Psychologie treiben, lagen in den praktischen Aufgaben seiner Erzieher- und Beamtentätigkeit begründet, er ist Psychologe mit der Einstellung des Erziehers, des Einzel- und Volks-erziehers. Hume dagegen hat weder eigene noch fremde Kinder zu erziehen gehabt, er ist auch nie Beamter in dem Sinn wie Locke gewesen, nie ein Rad im Getriebe des öffentlichen Lebens. Sondern er steht diesem Getriebe gegenüber als außenstehender Beobachter, mit dem Interesse des beschreibenden, zergliedernden und erklärenden Historikers.

Diese historisch gerichtete Weltbetrachtung aber hat ihm nun vor allem eine Überzeugung gegeben: die Überzeugung von der durchgängigen Bedingtheit und Relativität aller menschlichen Gedanken und Bestrebungen. Mögen dieselben noch so autoritativ auftreten oder festeingewurzelt sein, so sind wir doch berechtigt und verpflichtet, nach ihren Gründen und Ursachen zu fragen. Damit wächst Hume von vornherein über die dogmatischen Schranken des Lockeschen Philosophierens hinaus, für ihn gibt es keine natürlichen, allgemein zugestandenen Voraussetzungen, und ebenso steht er den staatlichen, religiösen und gesellschaftlichen Einrichtungen seiner Zeit und seines Landes freier gegenüber als Locke. Dazu kommt bei ihm weiter ein scharfer durchdringender Verstand, den es reizte, Schwierigkeiten zu suchen und Probleme aufzudecken. So machen Denkweise und Begabung Hume zum geborenen Kritiker. Freilich zeigt seine Philosophie auch den negativen Zug, den das Denken des hervorragend kritisch begabten Menschen leicht bekommt, die skeptische Neigung, die in der Geschichte des Geisteslebens in erster Linie eine Geschichte der menschlichen Irrtümer, in dem »consensus gentium« eher die Äußerung eines mit allgemein menschlichen Bedürfnissen verwachsenen Vorurteils, als ein Kriterium der Wahrheit sieht. Humes »Skepticismus« — er selbst bezeichnet seine Philosophie so — hat aber in keiner Weise einen aggressiven oder zerstörenden Charakter, er will nicht den Glauben vernichten, von dem er sich zu zeigen bemüht, daß er logisch unbegründbar, im gewissen Sinn ein Vorurteil ist. Die Skepsis ist eben bei ihm wirklich Ausdruck einer Denkrichtung, nicht Deckmantel bestimmter Überzeugungen oder Hilfsmittel der Polemik. Sie richtet sich letzten Endes überhaupt gegen die Überschätzung des Verstandes als maßgebenden Faktors in der Entwicklung des individuellen Seelenlebens, wie der Religion, der Moral, ja auch der Wissenschaft; auf allen diesen Gebieten sind Instinkt, Gewohnheit, Neigung viel mächtigere Triebfedern als der Intellekt. Diese Skepsis aber würde gegen ihre eigenen Prinzipien sündigen, wenn sie auch nur die Absicht hegte, durch den Nachweis der theoretischen Unbegründbarkeit gewisser Voraussetzungen den Instinkt aufheben zu wollen, der uns zum Glauben an sie treibt.

Hume geht aus von der Lehre Lockes; nach dem Gefagten wird es indessen verständlich sein, daß gerade die Schwierigkeiten in Lockes Philosophie in erster Linie sein Denken in Bewegung setzen. Allerdings darf in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben, daß der Scharf sinn eines Mannes Hume hier bereits vorgearbeitet hatte, des Irländers George Berkeley (1685–1753). Das Denken dieses, dem Alter wie dem Inhalt seiner Lehre nach zwischen Locke und Hume stehenden Mannes zeigt eine merkwürdige Mischung von rücksichtsloser, vor keiner scheinbaren Paradoxie zurückschreckender Konsequenz — an Locke anknüpfend vertritt Berkeley in Bezug auf die äußere Natur einen schrankenlosen Idealismus: es gibt keine Materie, keine körperliche Substanz, d. h. keine Welt von Dingen, die außerhalb und unabhängig von unserer Wahrnehmung existierte; das Ding, das ich »Kirsche« nenne, ist nur eine Summe von bestimmten Farb-, Form-, Taft- und Geschmackswahrnehmungen und die »Existenz« der Kirsche besteht im Dasein dieser Wahrnehmungen im Bewußtsein — mit einem demgegenüber sonderbar kritiklos anmutenden Dogmatismus, der offenbar durch seinen religiösen Standpunkt mitbedingt ist: Berkeley nahm selbst als Bischof von Cloyne eine hohe kirchliche Stellung ein und ein Hauptzweck seines Philosophierens ist immer der Nachweis gewesen, daß die wahre Philosophie auch mit den Grundlehren des Christentums übereinstimme.

Der erste Teil des Humeschen »Traktat über die menschliche Natur« führt wie Lockes Hauptwerk den Titel »Über den Verstand«, indem Hume ihm indessen zwei weitere Teile »Über die Affekte« und über den Willen (»on morals«) anreihet, deutet er schon hier an, daß der Mensch für ihn nicht ein reines Vernunft- oder Verstandeswesen ist. Auch das Problem, das in diesem ersten Teil aufgeworfen wird, ist daselbe, das wir von Locke her kennen: die systematische Aufzählung und Einteilung der »einfachen Ideen«, der letzten Elemente des Bewußtseinslebens. Mit Locke unterscheidet Hume Ideen der Sensation und Reflexion (»inneren« und »äußeren« Wahrnehmung), fügt dann aber dieser Einteilung eine zweite hinzu, indem er die Bewußtseinsinhalte in Eindrücke (impressions) und Vorstellungen (ideas im engeren Sinn) scheidet. Eine Farbe, die ich gestern gesehen habe, ist für mein Bewußtsein nicht spurlos verschwunden, sondern ich kann mich ihrer »erinnern« oder sie mir in der Phantasie »vorstellen«. Tue ich das, so erscheint zwar nicht die Farbe selbst, so wie ich sie gestern sah, in meinem Bewußtsein wieder, aber doch ein Gebilde, das ihr in gewisser Weise ähnlich, wenn auch wieder charakteristisch verschieden ist: ein »Erinnerungs-« oder »Vorstellungsbild« der Farbe. Und wie der Farbe, so kann ich mich eines gehörten Tones, aber auch eines Gefühls- oder Willensaktes erinnern. Damit zerfallen alle Ideen in jene zwei Gruppen: auf der einen Seite stehen die gesehene Farbe, der gehörte Ton, das er-

lebte Gefühl, stehen die »Impressionen«, auf der anderen Seite die entsprechenden Vorstellungen.

Hume sucht den Unterschied zwischen Eindruck und Vorstellung noch genauer zu beschreiben; die Eindrücke, sagt er, haben etwas Eindringliches, Lebhaftes, einen Charakter besonderer Intensität, der den abgeblästen verwischwommeneren Vorstellungen abgeht. Andererseits besteht zwischen Impression und zugehöriger Vorstellung eine bestimmte Ähnlichkeit, um deren willen wir eben von Vorstellungsbildern sprechen: die vorgestellte Farbe ist eine Art Abbild, eine Kopie der wahrgenommenen. Dieser Ausdruck weist aber noch auf einen anderen Zusammenhang zwischen beiden hin: die Kopie setzt immer das vorgängige Dasein des Originals voraus — d. h. wir können uns eine Sache nur vorstellen, wenn wir sie vorher wahrgenommen bzw. erlebt haben, wenn die entsprechende Impression da war. Vielleicht nehmen manche Tiere ultraviolette Strahlen in besonderen in unserer Farbenskala nicht enthaltenen Farbtönen wahr, dann können wir uns diese Farbtöne doch auch nicht einmal in der Phantasie vorstellen, weil uns die betreffende Wahrnehmung fehlt.

Nur eine Einschränkung ist hier hinzuzufügen: wir können die in allershand Zusammenhängen uns gegebenen einfachen Wahrnehmungen aus diesen Zusammenhängen herauslösen und zu neuen Ganzen zusammenfügen und auf diese Weise Phantasiegebilde schaffen (z. B. einen goldenen Berg), die wir nicht wahrgenommen haben und die es in Wirklichkeit gar nicht gibt. Die »Tätigkeit« unseres Denkens aber besteht auch hier nur in einem Verbinden oder Trennen, zu dem das Material uns in den einfachen Ideen geliefert sein muß. — Es ist offenbar ein Grundprinzip der Lockeschen Erkenntnistheorie, das uns hier in etwas schärferer Fassung wieder begegnet. Mit allen unseren Worten, so können wir die These in Humescher Fassung geben, müssen wir einen bestimmten Sinn verbinden, d. h. wir müssen uns den Gegenstand, den sie bezeichnen, wenigstens vorstellen können. Da aber unsere Vorstellungen auf Eindrücke zurückgehen, so muß auch alles, was wir mit Sinn zu denken vermögen, seinen letzten Elementen nach in unseren Eindrücken gegeben sein.

Dies Prinzip wendet Hume nun auf einige Begriffe an, deren Behandlung bei Locke ihn nicht befriedigt: auf die Begriffe »Existenz« bzw. »Substanz« und »Kausalität« (Ursache, Kraft). Welches sind die Eindrücke, die diesen Begriffen ihren Sinn geben? Locke hatte »Existenz« und »Kraft« für einfache Ideen erklärt, die uns auf dem Wege der Sinnes- und Selbstwahrnehmung zukommen: wenn wir eine Farbwahrnehmung haben oder ein Gefühl erleben, so werden wird uns dieser Tatbestände zugleich als existierender bewußt, wir erleben mit ihnen zusammen ihr Sein. Hume stimmt dem zu, führt aber genauer aus, daß der Unterschied von Impression und Vor-

stellung hier wesentlich in Betracht komme: wir sagen von einer Farbwahrnehmung, sie sei wirklich da und meinen damit, daß die Farbe mit der Lebendigkeit des Eindruckes, nicht als »bloße« Vorstellung für uns da sei.

Nun sprechen wir aber doch auch von der Existenz von Gegenständen, die wir im Augenblick nicht wahrnehmen, von einer Welt von Dingen oder Substanzen, die existieren, gleichgiltig ob ein Mensch sie wahrnimmt oder nicht. Wie kommen wir zu dieser Redeweise, wenn doch »Existenz« »als Wahrnehmung gegeben sein« bedeutet? — Man erinnert sich, daß der Begriff der Substanz schon Locke Schwierigkeiten gemacht hatte. Ein Stück Blei gibt sich dem Auge und dem tastenden Finger in einer gewissen Farbe, Form, Härte zu erkennen, unter der Substanz des Bleies verstehen wir den außerhalb des Bewußtseins stehenden »Träger« dieser wahrgenommenen Inhalte. Da aber dieser Träger selbst nicht wahrgenommen wird, so ist der Begriff der Substanz unklar. Berkeley ging einen Schritt weiter: der Begriff, sagte er, ist in dieser Form nicht nur unklar, sondern schlechthin sinnlos, das »Ding« ist gar nichts weiter als die Summe jener Wahrnehmungsinhalte. Damit aber wurde die Frage umso dringender: wie kommen wir dann zu der Behauptung einer Existenz der »Dinge« unabhängig von unfrem Bewußtsein? Berkeleys Antwort lautete sehr radikal: Jene Behauptung hat gar keine Berechtigung, keinen Sinn, die Dinge sind Wahrnehmungskomplexe, ihr Dasein besteht in ihrem Wahrgenommenwerden (*»esse est percipi«*).

Wenn nun Hume den eigentlichen Sinn des Wortes Existenz auf den Unterschied von Impression und Vorstellung baliert, so muß er im Prinzip der Lehre Berkeleys zustimmen. Andererseits kann ihn Berkeleys einfache Ablehnung des Begriffes der realen Fortexistenz nicht befriedigen, da sich doch nun einmal nicht leugnen läßt, daß wir den Begriff haben und anwenden. So entsteht für ihn die Frage: Gibt es nicht Tatsachen, die uns wenigstens den Besitz jenes Begriffes verständlich machen? Er erinnert nun daran, daß der Unterschied der Impressionen und Vorstellungen in der besonderen Lebhaftigkeit oder Aufdringlichkeit der ersteren besteht. Eben diese Aufdringlichkeit also ist es, die wir meinen, wenn wir die Wahrnehmungen im Gegensatz zu den bloßen Vorstellungen als die Welt des Wirklichen bezeichnen. Nun bleibt aber etwas von dieser Aufdringlichkeit auch dem Erinnerungsbild, namentlich wenn es ein Erinnerungsbild des eben Vergangenen ist im Gegensatz etwa zu den Gebilden der bloßen Phantasie (wie dem erwähnten goldenen Berg). Wenn wir das bedenken, so, meint Hume, verstehen wir, warum die Welt, die für uns den Charakter der Wirklichkeit besitzt, mehr als den Inhalt unserer augenblicklichen Wahrnehmung umfaßt,

warum wir von einer Wirklichkeit reden, von der das augenblicklich Wahrgenommene nur ein Teil ist.¹

Nun hatte aber Locke noch einen Gedanken herangezogen, um das Dasein einer wirklichen Welt außerhalb des Bewußtseins zu erschließen: Unsere Wahrnehmungen müssen eine Ursache haben und diese Ursache kann nicht wie bei den Gebilden der Phantasie in uns selbst liegen, sondern muß in einer Welt von Dingen außer uns gesucht werden. Der Nerv dieses Schlusses ist natürlich der Begriff der Ursache und Wirkung und wir wissen, daß dieser Begriff noch an einer anderen Stelle bei Locke, in seinem Gottesbeweise, eine Rolle spielt. Auch hier knüpft nun wieder Berkeleys Standpunkt in eigentümlicher Weise an den Lockes an: Unsere Wahrnehmungen müssen freilich eine Ursache haben, aber eine Welt von körperlichen Dingen kann diese Ursache nicht sein, denn wie könnte eine tote, passive Masse Wirkungen üben? Wirken setzt Aktivität, Tätigkeit, also Leben und Wollen voraus, nur ein seelisches Wesen kann wirken, und da unsere eigene Seele nicht die Ursache unserer Ideen ist, so kann diese Ursache nur ein Wesen sein, das um so viel mächtiger ist als wir, wie die wahrgenommene Farbe vollkommener ist als das schwache Abbild, das unsere Phantasie schaffen kann: Gott. Und wenn Locke von den Dingen auf Gott als Schöpfer schließt, so ist dieser Schluß im Prinzip derselbe, nur vereinfacht, wenn wir Gott direkt als Urheber unserer Wahrnehmungen ansehen.

Indem nun Hume diesem Problem näher tritt, wird er dazu geführt, auch dem Begriff gegenüber, der im Mittelpunkt dieser Argumentation stand, dem Begriff der Kausalität gegenüber zunächst einmal seine kritische Frage zu stellen: Wie kommen wir zu diesem Begriff? Welches ist die Impression, die seinen Sinn verkörpert? Wir kommen damit zu dem bekanntesten und historisch wirksamsten Teil der Hume'schen Philosophie.

Wir nennen ein Feuer die Ursache der sich entwickelnden Wärme, den Anprall einer bewegten an eine ruhende Kugel die Ursache dafür, daß sich letztere in Bewegung setzt. Das Feuer, die Kugeln in ihrer Bewegung sehen wir, die Wärme nehmen wir gleichfalls wahr, aber sehen wir auch das Verursacht-sein des einen Faktors durch den andern? Offenbar nicht, das Einzige, was wir wahrnehmen, ist, daß, nachdem das Feuer da war,

¹ Anstatt von dem Charakter der Aufdringlichkeit spricht Hume auch von einem »Gefühl« des »Glaubens« (belief), das sich an die wirkliche Vorstellung heftet. Damit ist der Übergang zum Begriff der Wirklichkeit noch näher gelegt: wir glauben an eine Sache und wir haben ein Bewußtsein ihrer Wirklichkeit sind nur zwei Ausdrücke für dieselbe Sache. Nur muß man, um Hume recht zu verstehen, bedenken, daß er nicht etwa zwischen »Wirklichkeit« und »Bewußtsein der Wirklichkeit« oder »Glauben an die Wirklichkeit« unterscheidet. Eine Idee ist wirklich, heißt: sie hat den Charakter der Impression oder es heftet sich an sie jenes Moment des Sich=Aufdrängens, jenes Gefühl des Geglaubtseins.

die Wärme sich bemerkbar machte, erst der Anprall und dann die Bewegungsänderung stattfand, also eine zeitliche Aufeinanderfolge beider Faktoren. Andererseits soll doch nach allgemeiner Meinung in der Behauptung, jene Faktoren seien Ursache und Wirkung erheblich mehr zum Ausdruck gebracht, es soll darin etwas gesagt sein von einem Band, das beide Tatbestände an einander bindet, einem notwendigen Verbundensein, einem Hervorgehen des einen aus dem andern und von alledem zeigt uns die Wahrnehmung nichts. So genau wir also auch die Fälle zergliedern, in denen wir den Begriff der Kausalität anwenden, wir finden keine Impression, die dieser Anwendung Sinn und Berechtigung gäbe. Es steht aber in diesem Punkt auch nicht anders mit den Tatfachen der »inneren« Erfahrung: zwischen unserem Willen und der Bewegung unseres Armes, zwischen der Anstrengung des Befinnens und dem Auftreten der Vorstellung, der das Befinnen galt, erleben wir ebensovienig eine besondere Ursache oder Notwendigkeitsbeziehung — eine Bemerkung, mit der sich Hume, wie man sieht, speziell gegen Berkeley wendet.¹ Wenn nun die Erfahrung uns nirgends etwas von ursächlicher Verknüpfung zeigt, wie kommt es dann, daß wir diesen Begriff doch überhaupt besitzen und auch einen Sinn mit ihm zu verbinden glauben? Die Frage ist offenbar ganz analog der vorher erörterten nach dem Begriff der objektiven Existenz.

Die Antwort auf diese Frage erfolgt durch Hume's Assoziationslehre. Unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen stehen, wie die einfachste Erfahrung uns zeigt, nicht regel- und zusammenhanglos neben einander, sondern sie bilden Ganze, sie »assoziieren« sich. Im Besonderen vollziehen sich

¹ Es ist interessant, diesen Gegensatz zwischen Hume und Berkeley noch einen Schritt weiter zu verfolgen. Wie schon erwähnt, verwirft Berkeley den Substanzbegriff, soweit er auf die äußere Natur angewandt wird, da uns die Wahrnehmung weiter nichts, als eine Mannigfaltigkeit bestimmter Sinnesqualitäten zeigt, so kann das »reale Ding« nichts sein, als eine Summe solcher Qualitäten. Andererseits aber spricht er von der Seele oder dem Ich als von einem realen Wesen und versteht darunter das erlebende und wahrnehmende Subjekt, das zu allen Erlebnissen und Wahrnehmungen hinzugedacht werden muß. Dagegen wendet sich nun Hume: Wenn wir ein Recht haben sollen, von einem solchen Subjekt zu reden, wenn diese Rede auch nur einen Sinn haben soll, so muß auch dieses Ich, genau so wie Farben, Töne, Gefühle als »Eindruck« in der Erfahrung aufzeigbar sein. Nun erleben wir aber, wenn wir eine Farbe sehen, nicht noch außer der Farbe ein Ich, das die Farbe sieht, oder außer dem Gefühl ein Ich, das fühlt. M. a. W. mit dem Subjekt steht es so wie mit den Objekten, den realen Dingen. Wie das Ding nicht eine besondere Wesenheit hinter der gesehenen Farbe und Form, der getasteten Härte usw., sondern eben das Zusammen dieser Inhalte ist, so ist das Ich oder die Seele nicht ein hinter den Erlebnissen stehendes erlebendes Subjekt, sondern die Summe dieser Erlebnisse. Man sieht, der Gegensatz zwischen Hume und Berkeley läuft darauf hinaus, daß Berkeley für die seelische Welt Begriffe beibehält, die er für die körperliche Natur bereits kritisch abgelehnt hat. Damit ist zugleich verständlich, daß Hume auch keinen Anlaß hatte, der Seele noch in Bezug auf die Fähigkeit zu wirken irgend eine Vorzugsstellung einzuräumen.

unfere Erinnerungen stets im Anschluß an bestimmte vorausgegangene Wahrnehmungen oder andere Erinnerungen: ein Tatbestand ruft die Erinnerung an einen andern wach, dieser erinnert uns an einen dritten u. s. f. und zwar geschieht dies vermöge und nach Maßgabe der zwischen den einzelnen Ideen bestehenden »assoziativen Beziehungen«. Der Begriff der Assoziation war schon vor Hume in der Psychologie gebräuchlich — auch Locke verwendet ihn — aber Hume ist der erste, der die verschiedenen assoziativen Beziehungen eingehend untersucht. Er findet, daß sie sich alle auf zwei zurückführen lassen: die Beziehung der Ähnlichkeit und die der unmittelbaren zeitlichen (ev. räumlichen) Nachbarschaft, die Ähnlichkeits- und die Erfahrungsassoziation. Eine Geschichte, die mir erzählt wird, erinnert mich an eine ähnliche, die mir selbst passiert ist (Ähnlichkeitsassoziation), der Anblick eines Hauses an den Freund, der in ihm wohnt und den ich oft in ihm gesehen habe (Erfahrungsassoziation). Die Erfahrungsassoziation ist ferner einer Steigerung fähig, und je öfter zwei Vorgänge in meinem Bewußtsein zusammengetroffen sind, zu einer desto engeren Einheit schließen sie sich für mich zusammen.

Die direkte Erfahrung zeigt uns an den Vorgängen, die wir als kausal verknüpft bezeichnen immer nur das Verhältnis einer zeitlichen Folge. Anderseits aber, führt nun Hume weiter aus, fühlen wir uns dadurch, daß wir einmal zwei Inhalte a und b einen auf den andern folgen sehen, noch nicht dazu veranlaßt, sie als Ursache und Wirkung anzusprechen. Erst wenn wir wiederholt dieselbe Folge wahrnehmen, drängt sich uns der Gedanke einer ursächlichen Verknüpfung auf und wird schließlich unabweisbar. Was tut nun aber die wiederholte Wahrnehmung derselben Folge zur Sache? Sie schafft zwischen a und b eine Assoziation, die bei jeder neuen Wiederholung eine Stärkung erfährt. Vermöge dieser Assoziation wird uns jedesmal, wenn a wieder in die Erscheinung tritt, auch b einfallen und es wird sich uns schließlich, wenn die Assoziation stark genug geworden ist, beim Anblick des a die Vorstellung des b zwangsweise aufdrängen. Nun wissen wir aber: eine Vorstellung drängt sich unserem Bewußtsein auf oder sie hat für uns den Charakter der Wirklichkeit (wir »glauben« an sie): das ist für Hume ein und dasselbe. So muß also die zwischen a und b gestiftete Assoziation dahin führen, daß wir beim Anblick des a sofort auch — unwillkürlich, zwangsmäßig — das b als wirklich voraussetzen, sein Auftreten mit Sicherheit erwarten. Eben das aber ist es, was von uns im Begriff der Kausalität gedacht wird, denn zwei Dinge sind kausal verbunden, wenn mit der Wirklichkeit des einen die des andern notwendig gesetzt ist. Der eigentliche Sinn des Kausalitätsgedankens ist damit festgelegt und zugleich gezeigt, wie weit er für die Erkenntnis der »Wirklichkeit« uns dienlich sein kann. Nicht indem er uns eine eigene Welt jenseits aller Wahrnehm-

ungen erschließen läßt, sondern als Hauptmittel, den Umfang der Ideen, die für uns den Charakter der Wirklichkeit besitzen, über den Rahmen des unmittelbar Wahrgenommenen hinaus zu erweitern.

Werfen wir nun noch einen kurzen Blick im Ganzen auf diesen am prägnantesten ausgeführten Teil der Hume'schen Philosophie. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß wenn wir von »Ursache« und »Wirkung« reden, wir damit meinen oder zu meinen glauben eine zwischen realen Vorgängen bestehende reale Beziehung: die Ursache ruft die Wirkung hervor oder macht sie notwendig. Dieser Sinn des Kausalbegriffes wird nun, wenn Hume's Analyse recht hat, in gewisser Weise zerstört: wenn wir ein a Ursache eines b nennen, so liegt in Wahrheit nicht etwa eine von uns irgendwie erfasste Notwendigkeitsbeziehung zwischen a und b vor, sondern nur wir fühlen uns genötigt, gedrängt, im Anschluß an a an b zu denken. Die angeblich objektiv in der Natur bestehende Notwendigkeit ist in Wahrheit dieser durch die Stärke unserer Assoziation bedingte gefühlte Zwang. Oder anders: wenn wir unserer bisherigen Erfahrung den Satz entnehmen, daß zwischen Feuer und Wärme eine ursächliche, notwendige Verknüpfung besteht und daher jedesmal, wenn ein Feuer angezündet wird, auch Wärme sich entwickeln muß, so beruht dieser Satz nicht etwa auf einer Einsicht, deren Wahrheit wir zu erweisen im Stande wären, sondern auf einem psychologischen Mechanismus. Dabei ist noch eins zu bedenken: ob dieser Mechanismus in allen Menschen der gleiche ist, und immer in derselben Weise funktioniert, wissen wir nicht; schließlich sind ja auch die Assoziationsgesetze, auf die Hume alle Kausalkenntnis basiert, Gesetze, die von den bestimmten Wirkungen bestimmter Ursachen handeln und somit Gesetze, die nicht auf streng gültige Einsichten, sondern auf ein Gefühl der Nötigung zurückgehen. Ja noch mehr: streng genommen bestehen für jeden Menschen nur die kausalen Beziehungen, die ihm seine zufälligen Erfahrungen und die dadurch sich bildenden Assoziationen aufzwingen, denn eine Kausalverbindung »besteht« heißt: es besteht für ein bestimmtes Individuum der assoziativ bedingte Zwang, von der »Ursache« in Gedanken zur »Wirkung« überzugehen. Hier sieht man nun deutlich, wie Hume's Analyse notwendig in eine skeptische Kritik und zugleich in eine Subjektivierung des Kausalbegriffs mündet: die Kausalurteile lassen sich nicht logisch begründen, sondern es läßt sich nur psychologisch erklären, daß wir sie fällen. Dies skeptische Resultat aber hat eine um so größere Bedeutung, als wie H. selbst mit Nachdruck betont, die naturwissenschaftlichen Gesetze Kausalgesetze sind, die ganze Naturwissenschaft auf dem Kausalitätsgedanken ruht.

Von Locke übernimmt Hume den Satz, daß alle unsere Erkenntnis Beziehungen zwischen den Ideen feststellt. Diese Beziehungen aber und da-

her alle Erkenntnisse zerfallen in zwei scharf geschiedene Gruppen: auf der einen Seite steht die logisch-mathematische, auf der andern alle naturwissenschaftliche Erkenntnis. Es gibt genauer gesprochen Beziehungen zwischen Ideen, die durch die Ideen, zwischen denen sie bestehen, eindeutig bestimmt oder mit ihnen zusammen unmittelbar wahrgenommen sind. Dazu gehören z. B. die Beziehungen der Gleichheit und Verschiedenheit, des (logischen) Widerstreits und die Größenbeziehungen, kurz die Beziehungen, mit denen es Logik und Mathematik zu tun haben. Ihnen steht gegenüber die Kausalbeziehung. Daß rot und blau verschieden, daß im gleichseitigen Dreieck die Winkel gleich sind, daß ein Ding nicht zugleich sein und nichtsein kann, erkenne ich mit Evidenz, indem ich mir nur in Gedanken, in der Vorstellung die Gegenstände und die Beziehung vergegenwärtige, die ihnen zugeschrieben wird. Dagegen kann ich aus der bloßen Betrachtung oder Vorstellung von Feuer und Wärme nie entnehmen, daß beide im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen oder aus der bloßen Betrachtung des Wassers erkennen, daß ein Mensch darin ersticken muß. Logik und Mathematik liefern uns daher streng allgemeingiltige Erkenntnis, während alle Naturerkenntnis im engeren Sinn als Kausalkenntnis nur der Ausdruck subjektiv bedingten Vorstellungszwanges ist. Man wird hier an Lockes Unterscheidung der demonstrativen und sensitiven Erkenntnis erinnert, nur daß es für Hume keine demonstrative Erkenntnis vom Dasein wirklicher Gegenstände gibt, sondern nur von den erwähnten Beziehungen zwischen unsern Ideen und daß der Gegensatz zwischen beiden Arten der Erkenntnis von Hume prinzipieller gefaßt wird. Für Locke ist der Gegensatz kein absoluter, die sensitive Erkenntnis sozusagen nur einen Grad hypothetischer, für Hume sind sie völlig unvergleichlich, so daß er sogar sich scheut, sie mit denselben Namen zu belegen. —

Es ist selbstverständlich, daß Hume nach seiner Untersuchung über Ursprung und Sinn des Kausalbegriffes auch dem Gottesbeweis nicht zustimmen kann, den Locke auf die Forderung einer allweisen und allmächtigen einheitlichen Ursache der Welt gründet. Alles Erschließen von Ursachen wird notwendigerweise um so vager und unsicherer, je weiter es sich von den Tatsachen entfernt, die wir an der Hand direkter Erfahrung untersuchen und nachprüfen können; was kann es daher Unzuverlässiges geben, als einen Schluß auf eine absolute Endursache der ganzen Welt — abgesehen davon, daß die »Vollkommenheit« und »Zweckmäßigkeit« der Welt etwas zu fragwürdiger Natur ist, um darauf den Schluß zu wagen, daß nur ein allweises und allgütiges Wesen sie erschaffen haben könne. Ebenso gehen alle wichtigen Lehren der Religion weit über den Rahmen möglicher Erfahrung hinaus und entziehen sich damit dem Boden, auf dem eine wirkliche wissenschaftliche Prüfung allein möglich ist. Das letzte Wort der Philo-

sophie kann auch hier nur der Zweifel sein, die Enthaltung des Urteils. Wir müssen uns dabei weiter vor Augen halten, daß jene Versuche, die Grundlagen der Religion durch wissenschaftliche Beweise zu stützen, ein spätes Erzeugnis philosophischer Spekulation sind und keineswegs etwa den Weg darstellen, auf dem die Menschheit wirklich zu einer religiösen Weltbetrachtung gekommen ist. Nicht Reflexionen auf die Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt, die dem Naturmenschen ganz fern liegen, haben die Religion geschaffen, sondern Furcht und Hoffnung. Der Mensch findet sich abhängig von allen möglichen Naturereignissen, deren Ursachen wissenschaftlich zu erforschen, deren Eintritt vorauszuberechnen er nicht im Stande ist und deren Ursachen er sich daher — einem allgemeinen, in der menschlichen Natur begründeten Zug entsprechend — selbst als menschenartige Wesen vorstellt, deren Willkür jene Ereignisse hervorruft und die man daher verehren, versöhnen, zu Helfern gewinnen muß. Daher ist die ursprüngliche Form der Religion die Vielgötterei, aus der sich erst allmählich der Glaube an einen Gott herausbildete — auch nicht durch theoretische Spekulationen über die Notwendigkeit eines einheitlichen Weltursprungs, sondern dadurch, daß einer der vielen Götter sich für die Vorstellung nach und nach zum Mächtigsten, Wirkksamsten, zum König der übrigen, schließlich zum alleinigen Gott auswuchs.

In der Religionsphilosophie hat die psychologisch-historische Betrachtungsweise Hume's vielleicht ihre originellste Leistung vollbracht. Die ganze Philosophie der Aufklärungszeit kannte gegenüber der Religion nur eine doppelte Stellungnahme. Entweder man suchte die Grundlehren der Religion logisch zu beweisen oder man wollte sie widerlegen. Im ersten Fall speziell gelangte man zu einer für alle Menschen giltigen Vernunft- oder Naturreligion, die dann je nach der persönlichen Stellung des betreffenden Philosophen zum Christentum entweder mit diesem oder wenigstens seinen Grundlagen für identisch erklärt oder ihm mehr oder minder nachdrücklich entgegengesetzt wurde. So entstehen die Richtungen eines christlichen Rationalismus, des versteckten oder offenen Christentumsfeindlichen Deismus und des atheistischen Materialismus. Immer also ist es, wie man sieht, die Frage nach dem logischen Recht der Religion, die im Mittelpunkt der Betrachtung steht. Was dagegen so gut wie ganz fehlt, ist der Gedanke, daß, mögen die einzelnen Lehren der Religion nun erweisbar oder unerweisbar, ja vom Standpunkt der Wissenschaft aus »richtig« oder »falsch« sein, doch auf alle Fälle die Religion in ihren verschiedenen Erscheinungsformen ein eigentümliches selbständiges Faktum ist, dessen Entstehung und Entwicklung psychologisch-historisch erklärt werden muß. Der Erste, der diesen Gesichtspunkt in die Betrachtung einführt, der mit der Objektivität des Historikers der Religion gegenüber-

tritt, ist Hume. So ist er recht eigentlich der Vater der modernen Religionswissenschaft.

Ebenso wie die Religion macht H. die Moral zum Gegenstand seiner Betrachtung, auch sie ist für ihn eine Tatsache des menschlichen Geisteslebens, die als solche psychologisch-historisch erklärt werden muß. Wenn wir, so führt er zunächst aus, eine Handlung vom moralischen Standpunkt aus als gut oder böse werten, so ist diese Wertung nicht der Ausdruck einer rein theoretischen Überlegung, sondern eines natürlichen Gefallens oder Mißfallens, das sich für uns an die Handlung knüpft; es ist nicht der Verstand, der den Gegenstand beurteilt, sondern das Gefühl, das lust- oder unlustvoll auf ihn reagiert. Das muß auch so sein, weil ja die Moral auf den Willen einen Einfluß üben soll, der Wille aber wird nur durch Gefühlsantriebe in Bewegung gesetzt. Darum können wir, um über Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung zu entscheiden, nicht bloß an den Verstand appellieren, sondern müssen der Wirkung nachgehen, die die Handlung auf unser Gefühl übt.

Man erkennt leicht die innere Verwandtschaft dieser Ausführungen mit Hume's Analyse des Kausal- und Existenzbegriffs. Es gibt keine Kausalität als ein objektiv zwischen Ursache und Wirkung bestehendes Band, sondern die Rede vom Verursachtsein eines Gegenstandes durch einen andern ist nur der Ausdruck unserer assoziativ bedingten Erwartung ihrer entsprechenden zeitlichen Folge; es gibt keine objektive Existenz von Gegenständen, sondern nur den Glauben, der sich an gewisse Ideen heftet oder den besondern Charakter der Aufdringlichkeit, den sie für unser Bewußtsein besitzen. Und ebenso gibt es keinen moralischen Wert als objektive Eigenschaft eines Gegenstandes, sondern nur unser Gefühl der Lust, das sich auf den Gegenstand richtet.

Tugendhaft ist eine Handlung, die der Gesamtheit Nutzen bringt, für sie von Lustfolgen begleitet ist, denn die Gefinnung, aus der eine solche Handlung hervorgeht, ist für uns ein Gegenstand jenes natürlichen Wohlwollens; ein Gegenstand der Liebe und Achtung, wenn wir sie bei Andern, des Stolzes, wenn wir sie bei uns selbst finden. Die letzte Wurzel dieses Wohlwollens aber ist die jedem Menschen innewohnende Sympathie mit seinen Mitmenschen, der Umstand, daß der Gedanke an fremdes Leid und fremde Lust uns ebenfogut bewegt, wie der an eignes Glück und Unglück, die Ursache der Freude eines Andern von uns daher ebenso mit Wohlwollen und Liebe betrachtet wird, wie das, was uns selber Freude bringt. Ebenso natürlich wie dies jedem Menschen eigene Mitgefühl ist es, daß da, wo fremde und eigene Interessen in Konflikt geraten, die »Stimme der Vernunft«, die »moralische Überlegung« durch die Leidenschaft leicht erstickt wird, d. h. richtig, psychologisch ausgedrückt: der stür-

mische Affekt, der sich an die Vorstellung eigener Lust knüpft, die ruhige Freude nicht zur Geltung kommen läßt, die die Vorstellung fremder Freude begleitet.

Die Kraft der Sympathie hat auch das Zusammenleben der Menschen, den Staat, geschaffen. Der Trieb der Geschlechter zu einander und die gemeinsame Liebe zu den Kindern schafft zunächst die Familie, durch den natürlichen Zusammenhang der Familien entsteht die Gesellschaft, und aus der Gesellschaft wird in Zeiten der Not, gemeinsamer Bedrängnis durch einen äußeren Feind, durch freiwillige Unterordnung unter den Willen dessen oder derer, von denen man vor allem Schutz erwartet, der Staat.

Mit seiner Lehre von der Sympathie als einem Faktor, dessen Wurzeln von Haus aus in der menschlichen Seele liegen, wendet sich H. gegen die mehrfach (zuletzt von Thomas Hobbes) vertretene Lehre, daß der Mensch von Haus aus reiner Egoist sei. Wie diese Lehre als ein psychologischer Irrtum, so erscheint ihm die darauf gegründete Theorie von der Entstehung des Staates als eine Verkennung der historischen Entwicklung. Auf den anfänglichen Kampf Aller gegen Alle, die notwendige Folge des menschlichen Egoismus, sollte die staatliche Gemeinschaft durch einen schließlich auch aus Nützlichkeitsbetrachtungen heraus entstandenen Vertrag hervorgegangen sein, durch den sich jeder zur Achtung fremden Eigentums verpflichtete, um dafür die Sicherheit im Besitz des eignen gewährleistet zu bekommen. Hume erkennt nicht das Richtige, das in dieser Vorstellung liegt: gewiß läßt sich der Staat als Ausdruck eines solchen stillschweigenden Vertrages betrachten und gewiß ist diese Betrachtung geeignet, die Rechte, Pflichten und Aufgaben des Staates zu bestimmen und abzugrenzen. Er wendet sich nur dagegen, daß man in dieser Konstruktion auch eine Antwort auf die historische Frage nach der Entstehung des Staates erblickt, einen Fehler, von dem sich in der Tat sogar Locke nicht freigehalten hatte. Wir sehen hier wieder bei Hume den Sinn für exakte historische Betrachtung, die ihn dem Geist des XIX. Jahrhunderts verwandt erscheinen läßt, gegenüber dem unhistorischen 18. Jahrhundert. —

Hume lebt in der Geschichte der Philosophie in erster Linie als Skeptiker fort. Gewiß nicht mit Unrecht, insofern er ja selbst den zweifellos vorhandenen skeptischen Zug in seiner Lehre mit Nachdruck hervorhebt. Dazu kommt, daß die historischen Wirkungen der Hume'schen Philosophie in erster Linie von den skeptischen Parteien seiner Lehre ausgegangen sind. Es ist das kein Zufall. Überall in der Geschichte der Philosophie finden wir, daß die Skepsis ein treibender Faktor der Entwicklung ist, ein Hindernis, das zur Überwindung und eben damit zur Entfaltung neuer Kräfte anreizt. Wenigstens finden wir diese Wirkung überall da, wo sich die Skepsis paart mit Schärfe und Konsequenz des Denkens, zwei Vorzügen, die niemand der Hume'schen Philosophie wird abspreechen wollen.

Aber wir dürfen dabei nicht übersehen, daß wir neben den skeptischen Elementen doch auch viel Positives Hume verdanken. Vor allem seiner psychologischen Analyse und ihrer Verbindung mit historischer Betrachtung. Zum Beleg könnte noch manches herangezogen werden, was hier der Kürze wegen übergangen werden mußte: von Humes Lehre von den Gefühlen und Leidenschaften. Freilich: in dieser psychologischen Analyse, in der Betrachtung und Zergliederung des Bewußtseinslebens steht Hume durchaus auf den Schultern Lockes, der hier, wie wir mit Recht sagen können, der philosophischen Untersuchung ein neues Gebiet erschlossen hat.

Zur Literatur.

Lockes philosophische Werke sind in einer englischen Ausgabe von Saint-John herausgegeben, London 1854. Deutsch: Die »Untersuchung über den menschlichen Verstand« übersetzt von Kirchmann in der Dürr'schen Philos. Bibliothek, von Th. Schultze in Reclams Universal-Bibliothek. Die »Gedanken über Erziehung«, übersetzt von Sallwürk, Langensalza 97. Über Locke: Fichtner, Locke, Stuttgart 1898.

Berkeleys »Prinzipien der menschlichen Erkenntnis«, deutsch von Überweg, in Dürr's philos. Bibliothek.

Hume's philosophische Schriften in englischer Ausgabe von Green and Grose (4 Bände, London 1875). Deutsch: Der »Traktat über die menschliche Natur«, übersetzt von Lipps, Hamburg 1895 und 1908. Die »Untersuchung (Enquiry) über den menschlichen Verstand«, übersetzt von Nathanson, Leipzig 1893. Die »Dialoge über die natürliche Religion«, übersetzt von Paulsen, in Dürr's philos. Bibliothek.

Über Hume: Jodl, Leben und Philosophie D. Humes.



KANT

Einleitung.

Das 18. Jahrhundert hat das Weltbild ausgebaut, das das 17. ihm im Grundriß übermitteln hatte. Das Universum wurde begriffen als ein einheitlich geordneter Zusammenhang, der in gleicher Weise in der Gesetzmäßigkeit des mechanischen Geschehens wie in den Ordnungen des individuellen und gesellschaftlichen Lebens hervortrat. Die Harmonie des Ganzen fand ihre letzte Bewährung in einem göttlichen Wesen als dem einheitlichen Grunde alles Seins. So baute der Mensch dieses Jahrhunderts sein Lebensideal auf einem festen Grunde auf. Er war sicher in dem Gedanken, eine bestimmte Aufgabe in seinem Leben erfüllt zu haben und er glaubte mit Zuversicht an einen Lohn für seine Pflichterfüllung in einem Jenseits. Die Leitung für sein Handeln gab ihm die Vernunft. Durch sie fühlte er sich erhoben über seine Mitgeschöpfe und er empfand zugleich die Verpflichtung, sich dieser höheren Bestimmung würdig zu erweisen. So macht die Lebensführung dieser Menschen den Eindruck des Gradlinigen und Soliden. Man empfand die Regel nicht als Zwang, man ordnete sich ihr unter, da das Bewußtsein, seiner eigenen Natur zu folgen, das Gefühl des Müßens nicht entstehen ließ. Aber über eine so rein praktische Zielsetzung führte das Bewußtsein der Vernunftbestimmung doch auch wieder heraus. Sie gab der Seele einen eigentümlichen Schwung. Die denkende Betrachtung des Universums, zu der der Mensch berufen war, gab die hohen Gefühle des Unendlichen und Ewigen. Man empfand die Steigerung seines Wesens im Anschauen des so unendlich Vielgestaltigen und doch so einheitlich geordneten Ganzen der Wirklichkeit. Anderseits verband der Gedanke an die bei allen Menschen vorhandene vernünftige Anlage alle Erdbewohner zu einer einzigen großen Gemeinde. Man schwelgte in Gefühlen für die Menschheit und ihre Rechte. Lyrische Begeisterung und revolutionäres Pathos entsprangen dieser selben Quelle. Dies Zeitalter bietet das seltene Schauspiel, wie ein vom Verstande erarbeitetes Ideal vom Gefühle ergriffen wird und wie dieses sich dann gegen seinen eigenen Ursprung wendet. Die menschliche Natur, durch die Vernunft auf eine höchste Formel gebracht, wehrte sich gegen diese einseitige Festlegung ihrer Kräfte. Es entstand das Bedürfnis, ihr eigenes Wesen unmittelbar gefühlsmäßig zu erfassen und damit ein Kampf gegen alle Verstandesbevorzugung. Und nun entsprang der Konflikt, daß das Gefühl die geltenden Normen zu stürzen unternahm, an die es doch anderseits so innig gebunden war. Man ließ das Gefühl ausströmen, und es erhielt den Charakter einer unendlichen Sehnsucht, da der Verstand solche Steigerung bis zum Unendlichen gelehrt hatte. Aber man fürchtete sich selbst vor den Gewalten, die aus dem so ängstlich bewahrten Innern hervorbrachen. Frei

und unfrei, sicher und unsicher zugleich ist der Mensch des 18. Jahrhunderts. Ein Kind dieser Zeit war auch Kant.

Leben und Persönlichkeit.

Immanuel Kant wurde am 22. April 1724 als Sohn eines Sattlermeisters in Königsberg i. Pr. geboren. Seine Eltern hatten schwer mit dem Leben zu kämpfen und nur mit Hilfe wohlhabender Verwandter wurde ihm der Besuch des Kollegiums Fridericianum und dann das Studium auf der Universität seiner Vaterstadt ermöglicht. Etwa bis zum Jahre 1746 hat er ihr angehört und es scheint, als habe er trotz seiner Mittellofigkeit auf ein eigentliches Brotstudium verzichtet und, seinem Interesse folgend, vornehmlich philosophischen und naturwissenschaftlichen Studien sich gewidmet. Es folgte dann vom Jahre 1746—1755 eine Zeit der Hauslehrertätigkeit, die ihn wohl innerlich wenig befriedigte, aber zu intensivem Arbeiten und Sammeln von ihm benutzt wurde. Trat er doch am Ende derselben mit der »Naturgeschichte und Theorie des Himmels« hervor. In diesem Jahr hat er sich dann auch an der Königsberger Universität habilitiert. Die Universalität seines Wissens ermöglichte es ihm, die eigentlich philosophischen Disziplinen zu ergänzen durch Vorlesungen über physische Geographie und später über Anthropologie; er suchte durch sie die akademische Jugend zur Weltkenntnis zu bilden. Seinen Lebensunterhalt konnte er nur mühsam und zum Teil durch ihm lästigen Nebenerwerb bestreiten. 15 Jahre mußte er als Privatdozent wirken. In dieser Zeit entfaltete Kant nun eine große literarische Tätigkeit. In die sechziger Jahre haben wir seine erste große produktive Epoche zu setzen. Ihn beschäftigten in dieser vorkritischen Periode die Probleme der Metaphysik und Erkenntnistheorie, wie dies besonders »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes« (1762) und die »Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral« (1764) zeigen. Zugleich aber sehen wir ihn seiner Neigung zu populärwissenschaftlicher Schriftstellerei folgen. Fein und liebenswürdig behandelt er ästhetische Fragen in den »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen« (1764), und witzig und geistreich karikiert er die Träume der Metaphysik an den »Träumen eines Geistersehers« (1766).

Das Jahr 1770 brachte dann die Anstellung als ordentlicher Professor in Königsberg. Das erste Jahrzehnt dieser neuen Epoche war nun erfüllt von der intensivsten und konzentriertesten Arbeit an der Ausbildung seines kritischen Standpunktes und im Jahre 1781 erschien als Frucht dieses Zeitraumes die »Kritik der reinen Vernunft«. Damit beginnt die zweite große schriftstellerische Epoche in Kants Leben. Der 57jährige ging daran, das

System der Philosophie, zu dem das Hauptwerk den Grund gelegt hatte, auszubauen. Erstaunlich war die Arbeitskraft, die er neben seiner ausgedehnten Vorlesungstätigkeit entfaltete. Es sprechen dies deutlich die Jahreszahlen seiner wichtigsten systematischen Werke aus. Im Jahre 1783 erschienen »die Prolegomena«, 1785 die »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, 1786 die »Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft«, 1788 die »Kritik der praktischen Vernunft«, 1790 die »Kritik der Urteilskraft«, 1793 »die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, 1797 die »Metaphysik der Sitten«.

Die Kantische Philosophie rief bald eine mächtige Erregung der Geister hervor. Eine große Schülerzahl bildete sich, und unaufhaltsam drangen die neuen Ideen in die Hörsäle der anderen Universitäten. Doch auch manches Mißverständnis, manche Verfolgung und Fehde mit nicht immer ehrlichen Gegnern ergab sich. So wurde der einsame Königsberger Denker der Mittelpunkt des philosophischen Lebens in Deutschland und auch das Ausland nahm an dieser Bewegung teil. Ihr Urheber folgte gespannt und mit lebendigem Interesse dieser Ausbreitung seiner Philosophie. Sein Leben floß nicht ohne mannigfache Ehrungen in einer gewissen Behaglichkeit und mit steigender Wohlhabenheit dahin. Da traf ihn auf der Höhe seines Ruhms das Religionsedikt (1794). Zwar wich Kant seinen bedrohlichen Folgen durch eine freiwillige Unterwerfung aus, aber sein Inneres wurde dadurch mächtig erschüttert und sein Glaube an den Fortschritt des Menschengeschlechtes heftig ins Wanken gebracht. So legte sich über diese letzten Jahre ein dunkler Schatten. Zwar brachte der Regierungsantritt Friedrich Wilhelms III. ihm wieder die verlorene Freiheit für seine Arbeiten, aber nun verlagten bald die Kräfte des Körpers. In traurigem Marasmus siechte der Greis dahin, am 12. Februar 1804 ist er gestorben.

Kant gehört nicht zu den Persönlichkeiten, welche dem modernen Empfinden besonders nahe stehen. Vielseitigkeit des Wesens, Anderssein im Verhältnis zur Masse, Unberechenbarkeit in den Äußerungen des Lebens und schließlich ein irrationaler, nie ganz auszumessender Grund der Individualität — das ist es, worauf heute das Interesse an den überragenden Menschen sich richtet. Solchen Erwartungen vermag Kant nun nicht zu genügen. Er war keine komplizierte Natur und es lebte in ihm der Drang, die Probleme des Daseins in klaren Linien zu begreifen und sein Leben dementsprechend einzurichten. Er empfand nicht das Bedürfnis zum Selbstbekenntnis, eine gewisse Schüchternheit und der Gedanke, daß der Mensch sein Innerstes nie ganz geben könne, ja nicht geben dürfe, hielten ihn davon ab. Auch hat er nicht das Glück gehabt Biographen zu finden, die den Reiz seiner Persönlichkeit uns wirklich lebendig vermitteln. So wird leicht bei flüchtiger Kenntnis der Tatfachen seines Lebens und bei Lektüre

seiner Briefe und Schriften der Eindruck einer gewissen Schwunglosigkeit und Pedanterie seines Wesens entstehen können. Und doch hat dieser Mann Töne gefunden, die in ihrer gehaltenen Innerlichkeit zu dem Größten gehören, was je ein Mensch geschrieben. Wer könnte die feierliche Anrede an die Pflicht in der »Kritik der praktischen Vernunft« und die berühmte Schlußstelle dieser Schrift ohne Ergriffenheit und Bereicherung lesen? Es muß deshalb der Versuch gemacht werden, tiefer in diese Persönlichkeit einzudringen.

Nietzsche spricht einmal von Schopenhauers heroischem Lebenslauf. Dies Wort paßt vielleicht besser auf Kant, wenn unter Heroismus die Bezwingung des Lebens durch einen starken, gradlinigen Willen verstanden wird. Man hat meist nur ein Bild des fertigen Mannes gegeben und nicht beachtet, daß die Sicherheit, zu welcher dieser gelangt war, eine erworbene ist. Kant stand in einem gewissen Gegensatz zum Leben. Er war hierin ein Kind seiner Zeit, zugleich aber lagen in der Besonderheit seiner Lebensumstände, den ersten Eindrücken seiner Kindheit und der Erziehung, die er genoß, Momente, welche zu einer solchen Haltung führen mußten. Elternhaus und Schule standen unter pietistischen Einflüssen und er empfing von ihnen jene Weichmütigkeit des Herzens und verzweifelte Entlassung, welcher dieser geistigen Strömung so eigentümlich ist. Gegen solche Stimmungen suchte Kant sich zu wehren, der Kampf gegen schmelzende, entkräftende und die Seele welk machende Gefühle, war ihm eine der wichtigsten Aufgabe für die Menschenbildung. Anderseits rühmte er an dieser Jugenderziehung, daß er den Gedanken an strenge Erfüllung der Pflichten Gott und den Menschen gegenüber von ihr überkommen habe. Schon bald trat zu diesen ersten Eindrücken der Einfluß der stoischen Philosophie hinzu und es ist wohl sicher, daß er seinen Tugendbegriff an ihren Lehren zuerst bildete. Auch nahm ihn das Leben bald in eine strenge Zucht. Stets hatte er mit einem schwächlichen Körper zu kämpfen und nur mit Entbehrungen konnte er den Unterhalt für sein Leben erreichen; anderhalb Jahrzehnte mußte er auf eine endgiltige Sicherung seiner Existenz warten. Was ihn aufrecht erhielt und ihm einen edlen Stolz verlieh, war seine wissenschaftliche Betätigung. In ihr gewann er ein Gegengewicht gegen seine äußere Lage und zugleich führten seine naturwissenschaftlichen Arbeiten und seine Ideen von der Unendlichkeit der Schöpfung hinaus über die Begrenztheit irdischen Lebens. Hier gewann er seine Überlegenheit über die »geschäftige Torheit« der Menschen. Zugleich erlebte er an dieser Stelle den tiefen Konflikt zwischen Univerſum und Mensch. Aber schon der Pietismus, mächtiger aber dann Rousseau eröffneten in ihm eine andere Quelle der Wertung: das eigene Innere. Es sprach seine eigene Sprache, es ließ empfinden die Würde der menschlichen Natur, die erhaben ist über alle

Körperlichkeit und die Übermächtigkeit der Masse. Rousseau zerstörte zugleich den Gedanken von einer ursprünglichen menschlichen Verschuldung und setzte an seine Stelle die Idee von der ursprünglichen Güte der menschlichen Natur. Kants Anteilnahme an Welt und Menschen wurde dadurch wärmer, seine schlummernden ethischen Instinkte wurden frei und unter Rousseaus Einfluß gewann er die tiefe Einsicht: »Die größte Angelegenheit des Menschen ist, zu wissen, wie er seine Stelle in der Schöpfung gehörig erfülle und recht verstehe, was man sein muß, um ein Mensch zu sein.« Es kam hinzu, daß er in dieser Zeit als Schriftsteller und als Persönlichkeit allgemeine Anerkennung gewann. Es war die freieste Zeit seines Lebens und nicht ohne Sicherheit bewegte er sich in der vornehmen, geistig interessierten Gesellschaft seiner Vaterstadt. Schließlich stand er doch ganz auf sich selbst. Er ordnete seinen Körper und sein tägliches Leben unter ein bis ins einzelne ausgedachtes und stets beobachtetes System von Regeln. Sie waren ihm nicht Selbstzweck, sie dienten nur dem höchsten Zweck seines Lebens: seiner Philosophie und ihrer Vollendung. Mit dieser Sicherheit verband er eine freiere Behandlung des Lebens und der Menschen und verwertete die Ironie eines überlegenen Geistes gegen ihre Unzulänglichkeit. Von letzten Werten aus begriff er die Menschen. Er war hilfsbereit und tätig für andere, selbst wo sein Gefühl ihn abstoßen mußte, gewann der Gedanke an die Würde der menschlichen Natur den Sieg über solchen Widerwillen. Sein Wesen muß eine gewisse innere Feierlichkeit gehabt haben, dies Gefühl hatten seine Zuhörer von ihm.

In dem Gegensatz von Natur und Freiheit faßte Kant seine Ansicht vom menschlichen Dasein zusammen. Auf der Gewißheit der höheren Bestimmung des Menschen, wie sie ihm im Sollen, das über alles Sein seinem Ursprung und seiner Geltung nach hinaus wies, zum Bewußtsein kam, war sein Idealismus gegründet. Es war dies eine Weltanschauung des Kampfes, der Tat. Aber es muß zugestanden werden, daß er den in ihr liegenden Forderungen nicht gerecht wurde. Er unterwarf sich dem Religionsedik. Zu seiner Entschuldigung möge der Wunsch angeführt werden, den Rest seines Lebens sich dem noch nicht vollendeten Ausbau seines Systems in Ruhe widmen zu können. Auch darf nicht vergessen werden, daß die Bindung des Einzelnen unter die Staatsgewalt damals eine stärkere war und daß in Kant auch wohl das Gefühl der Verpflichtung lebte, der geltenden Ordnung nicht entgegen zu sein. Dies alles mag gelten, aber es darf nicht übersehen werden, daß dieser Idealismus in den Gestalten eines Schiller und Fichte kühner und größer sich darstellt. Hier sind die Grenzen der Kantischen Persönlichkeit zu finden. Er hat den Idealismus der Freiheit formuliert, aber nicht nach den in ihm liegenden Energieen vollständig erlebt. So kann wohl seine Lehre, nicht aber in demselben Maße seine

Persönlichkeit vorbildlich sein. Aber dieser fehlen doch nicht gewisse intime Reize. Einmal, auf den engen Umkreis seiner Vaterstadt beschränkt, kann dieser Mann mit eiserner Konsequenz und rücksichtsloser Wahrhaftigkeit dem Problem des Daseins nach, das er durch den Gedanken des über alles Irdische hinausreichenden sittlichen Ideals überwand. Und durch diese Beschäftigung mit den letzten Dingen wird sein Wesen von einer stillen Feierlichkeit umflossen.

Das kosmogonische Weltbild.

Kants vorkritische Periode ist von zwei Interessen beherrscht: dem naturwissenschaftlichen und dem erkenntnistheoretisch-metaphysischen. Beide finden eine Vereinigung, insofern an der Methode der mathematischen Naturwissenschaft der Begriff einer sicheren Begründung des Erkennens gewonnen wird, sie gehen auseinander, da das von der Naturwissenschaft gelieferte Weltbild den Forderungen des menschlichen Gemütes nicht genügt. Andererseits ist jenes doch auch nicht ohne eine philosophische Grundüberzeugung möglich, ja die Gedanken, durch welche Kant die mechanische Weltanschauung bereichert hat, sind erkenntnistheoretisch fundiert in der von Leibniz übernommenen Ansicht von dem Ursprung aller in der Ordnung der Natur zu findenden Einheit aus dem göttlichen Wesen. Auf dem Grunde der Gravitationsmechanik Newtons und in Erinnerung an die kosmogonischen Versuche eines Lukrez, Descartes, Buffon und zuletzt durch Anregungen, die er aus einer Besprechung einer Schrift des Engländers Wright von Durham erfuhr, bildete Kant eine entwickelungsgeschichtliche Hypothese aus, in die er das Universum, unsere Planetenwelt, die Erde, die Organismen und den Menschen einbegriff. So entstand folgendes Weltbild.

Nach einem vorbedachten Plane schuf Gott Substanzen und er schuf sie zur Welt. Sie waren kraftbegabt und wirkten auf einander im Raum. Ihr gemeinsamer Ursprung sicherte zugleich die Möglichkeit ihres Kommerciums. Dies ihr Zusammenwirken war auf Harmonie angelegt. Sie besteht in einem großen Zusammenhang, der in lückenloser Reihe von den niedrigsten bis zu den höchsten Wesen führt und die Schönheit der Schöpfung ausmacht. Jedes gehorcht den allgemeinen Gesetzen des Universums, jedes dem ihm eigenen BildungsGesetze, wie es ihm durch seine Stellung in der Reihe gegeben ist. Dies Reich der Natur zeigt nun den Gegensatz der anorganischen und der organischen Erscheinungen. In der »Naturgeschichte und Theorie des Himmels« verfolgt Kant die Entstehung des Planetensystems aus dem Chaos durch die beiden der Materie eingepflanzten Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung streng mechanisch

abzuleiten. Seinen Mittelpunkt bildet die Sonne und die von ihr ausgehende Anziehungskraft bedingt ihrem Abstände von jener entsprechend die Beschaffenheit der Himmelskörper, eine Stufenleiter von den höher ausgebildeten bis zu den noch unausgebildeten Planeten eröffnet sich unserm Blick. Die Erde hat eine mittlere Stelle in dieser Reihe. Von unserm Sonnenfyſtem weitet ſich nun der Blick in die Unendlichkeit des Univerſums, das denſelben Geſetzen wie dieſes gehorcht. Zur räumlichen Unendlichkeit tritt die zeitliche. Eine durch ungeheure Summen von Jahren ſich erſtreckende Entwicklung liegt vor dem jetzigen Zuſtande und ebenſo reichen unſere Ideen in eine unermeßliche Zukunft. Überall erblicken wir Werden und Vergehen. Die Erde hat, ehe ſie ihren jetzigen Zuſtand erreichte, Revolutionen durchgemacht, Altersunterſchiede ſind auf ihr zu beobachten und ſie geht einem in unendlicher Entfernung liegenden Untergange entgegen. Wie alles Gewordene entwickelt ſie ſich, um zu vergehen und Stoff zu neuen Bildungen zu geben. Dies iſt das Geſetz der geſamten Natur, deren wunderbarer Reichtum in ihm ſich offenbart. In dieſe Welt des Mechanismus ſind die organiſchen Weſen hineingeſtellt durch einen beſonderen Schöpfungsakt, gebildet nach einem Plan der auf die Vollkommenheit der in ihnen angelegten Fähigkeiten abzielt. Urſprünglich mit über das nächſte Bedürfnis hinausreichender Eigenſchaften ausgeſtattet, entwickeln ſie ſich unter Einfluß von phyſikaliſchen Bedingungen zu beſtimmten Arten, welche dann konſtant bleiben. Wie in der anorganiſchen Natur, ſo ſtellt ſich auch in der organiſchen gleichförmige Ordnung ein, und wie in jener, ſo herrſcht auch in dieſer ein rein natürlicher Zuſammenhang, aus angeborenen Kräften erzeugen die organiſchen Weſen ihres Gleichen und vererben ihre Eigenſchaften, inſoweit dieſe Einfluß auf ihre Zeugungskraft ausüben, dauernd fort. Dieſen Geſetzen gehorcht auch der Menſch als tieriſches Weſen. Auch er iſt bedingt durch die allgemeine Stellung der Erde innerhalb des Planetenſyſtems und die beſonderen Bedingungen ſeines Wohnplatzes, wie ſie durch Klima, geographiſche Verhältniſſe, Nahrung uſw. gegeben ſind. So entſtehen die verſchiedenen Raffen und die Eigenrümlichkeiten der Gemütsart bei den verſchiedenen Völkern. Und auch für ihn gilt das Geſetz der Vergänglichkeit alles Gewordenen. Er, deſſen Gedanken die unendlichen Himmelsräume durchfliegen, iſt gefeſſelt an eine träge Materie und rückſichtslos geht die Natur in ihrem großen Gange über ihn hinweg wie über das niedrigſte Weſen.

Doch bei dieſer Einſicht kann der Menſch nicht ſtehen bleiben. Er betrachtet die ihm gegebenen Kräfte im Hinblick auf eine Natur, die nichts umſonſt gegeben hat. Und er findet Fähigkeiten, welche über dies Leben hinausreichen, für welche es nicht ausreichenden Schauplatz der Betätigung bietet. Er iſt ein vernünftiges, er iſt ein freies Weſen. Deshalb darf er

nicht als nur abhängig von der Natur betrachtet werden, durch Ausbildung seiner Vernunftanlage und Übermittlung des Erworbenen auf die Nachkommenchaft in der Erziehung schafft er sich selbst seine Kultur. Zugleich treten in den gesellschaftlichen Verhältnissen Faktoren auf, welche seine reine Naturbedingtheit beseitigen. Eine größere Vielgestaltigkeit, ja Unordnung bietet sich zuerst dem Beobachter. Doch das Streben der Natur zur Einheit und Ordnung läßt sich auch hier entdecken. Die einander entgegengesetzten Triebe der Menschen führen ungewollt zu einer Harmonie und sind die eigentlichen Triebfedern der Entwicklung. Ebenso lassen sich Gleichförmigkeiten bei den scheinbar willkürlichen Handlungen der Menschen aufweisen. Aber wenn das Ganze Harmonie an sich zu zeigen scheint, so bleiben doch die unausgeglichenen Gegensätze der menschlichen Natur im Leben des Einzelnen bestehen. So läßt sich nicht ein sinnvoller Zusammenhang denken zwischen den anscheinenden Zufällen, von denen das Geborenwerden und Sterben der Menschen abhängig ist und der Bedeutung des größten Geistes unter ihnen. Diese Gegensätze werden nun durch die Kultur noch verschärft. Sie hebt den Menschen aus dem einheitlichen Leben im Instinkt heraus und entwickelt durch Ausbildung der Vernunft den Gegensatz zwischen ihr und der Sinnlichkeit, zwischen unendlichem Streben und endlicher Bedingtheit. Vor allem aber befriedigt die Kulturentwicklung nicht die Forderungen der Ethik. Sie hatte Rousseau gestellt und damit hatte er das von der Betrachtung der Natur hergenommene System der Theodizee zerstört. Er erklärte die Natur für schuldlos an den sittlichen Mängeln der Menschheit, verzichtete aber zugleich auf ein Verständnis der Kulturentwicklung. Für Kant, der der Kultur nicht jeden Wert absprechen wollte und an einen Fortschritt der Menschheit glaubte, entstand hier das geschichtsphilosophische Problem. Er hielt an der Lösung durch den Theodizeegedanken fest und mußte so versuchen, der Kulturentwicklung einen Sinn innerhalb des allgemeinen Planes der Natur abzugewinnen. Dies war für ihn möglich, da er in seinen Begriff von ihr schon bei Erklärung der anorganischen Vorgänge teleologische Prinzipien aufgenommen hatte. Die so entstehenden Probleme hat Kant in der vorkritischen Periode noch nicht mit voller Deutlichkeit gesehen. Er hielt an der Idee einer allgemeinen Harmonie fest und berief sich gerade dann auf sie, wenn es ihm nicht gelingen wollte, der Schwierigkeiten Herr zu werden. Auch war er überzeugt, das eine völlige Lösung des Rätsels menschlicher Existenz im Diesseits nicht möglich sei. Das Unerklärbare in ihr verlor seine Schrecken durch den Gedanken an ein göttliches Wesen, das seine Absichten mit dem Menschen doch insoweit kundgetan, als es ihm mit Eigenschaften ausgestattet hatte, die über das Grab in ein Jenseits hinauswiesen.

Die Erkenntnistheorie.

Alle Erkenntnistheorie geht aus von gegebener Erkenntnis und fragt nach ihren Bedingungen. Das Denken wird erst zum Problem, nachdem es sich bereits betätigt hat. So liegt schon immer eine Ansicht über das Wissen und die in ihm enthaltenen Möglichkeiten vor, ehe ein Begriff vom Erkennen klar herausgearbeitet ist. Dieser Ausgangspunkt ist natürlich von größter Bedeutung für die gesamte Fragestellung und ihre Lösung. Den Wert des Wissens schätzen wir zuerst ab an den Erfahrungen des täglichen Lebens und an dem Nutzen, den es uns bringt. Und da ihm nun Grenzen gesetzt sind und die Fülle des Unerkannten das Erkannte weit übertrifft, auch die Vorausberechnung der Menschen oft durch die Ereignisse widerlegt wird und da gerade in bezug auf die letzten, das höchste Interesse erzeugenden Fragen eine befriedigende Lösung nicht gefunden werden kann, so kann eine Ansicht entstehen, die die Möglichkeit gesicherter Erkenntnis bestreitet und höchstens dem Wissen eine gewisse Wahrscheinlichkeit in seinen Ergebnissen zugestehen will. Eine andere Bewertung müßte dann eintreten, wenn der Gesichtspunkt des Nutzens des Wissens nicht so in den Vordergrund gerückt, wenn sein Wert vielmehr gesehen wird in der in ihm liegenden geistigen Betätigung, der Erhebung über die Grenzen des in den Sinnen Gegebenen. So wird dem Denken ein rein idealer Wert zugeschrieben, zugleich ist damit die weitere Einsicht verbunden, daß eine einfache Deckung zwischen dem rational Begriffenen und dem anschaulich Gegebenen nicht erwartet werden könne. Desto mehr läßt sich dann aber die den begrifflichen Beziehungen innewohnende Notwendigkeit eines gedanklichen Zusammenhanges zur Geltung bringen.

Versucht man nun aus dem Gebiet des bloßen Meinens und Urteilens auf Grund subjektiver Empfindungen herauszutreten, so kann die Frage nach dem Wert des Erkennens nur aus der Reflexion auf seine Bedingungen untersucht werden. Eine solche gibt es nun, sie ist eine letzte, ohne die der Begriff des Erkennens, wie auch die Entscheidung über den Wert seiner Leistungen ausfallen möge, nicht gedacht werden kann. Sie läßt sich ausdrücken durch den Satz, daß stets ein Subjekt gedacht werden muß, das erkennt und ein Objekt das erkannt wird. Diese Beziehung liegt allem Erkennen zu Grunde und es läßt sich jedes Erkenntnis als ein aus diesen beiden Faktoren Zusammengesetztes auffassen. Wenn wir nun diesen Gedanken des Zusammengesetzten weiter benutzen, so läßt sich denken, daß die Bedeutung der beiden unentbehrlichen Elemente verschieden eingeschätzt werden kann, so wie ich ein und dieselbe Summe aus verschieden großen Summanden zusammengesetzt vorstellen kann. So würden in unserer Betrachtung zwei Standpunkte möglich sein, von denen der eine die höhere

Bedeutung des Subjektes, der andere die des Objektes betonen würde. Beide versuchten sich nun zu beweisen. Fassen wir das Erkennen als eine Funktion der Seele auf, so lassen sich die beiden widerstreitenden Ansichten auch so ausdrücken, daß einmal die Seele als aktiv, das andere Mal als passiv aufgefaßt wird.

Es entsteht nun die Frage, ob sich denn wirklich Erkenntnisarten aufweisen lassen, die eine Aktivität der Seele anzunehmen berechtigen. Nach populärer Anschauung wird sofort an den Verstand und daran erinnert werden, daß wir Begriffe bilden und so zu einer gedanklichen Ordnung des Gegebenen kommen. Weiter läßt sich hinweisen auf die Freiheit, mit der z. B. die Mathematik ihre Begriffe bildet und dabei auf die sinnlichen Fundamente verzichtet. Auch kommen wir durch das Denken weit über den Horizont unseres Anschauens hinaus. Erinnern wir uns auch noch an die höhere Schätzung einer auf verstandesmäßiger Überlegung beruhenden Lebensführung gegenüber dem den Sinnen Folgenden, so tritt die höhere Leistung des Verstandes mehrfach zu Tage. Von solchen Überlegungen leitet nun der Rationalismus sein Recht ab, das Erkennen überhaupt als formend und bildend aufzufassen, wobei dann naturgemäß die Sinnlichkeit als eine niedere Quelle des Erkennens betrachtet wird.

Diesen Behauptungen der einen Partei gegenüber macht nun die andere geltend, daß der Verstand niemals fähig ist, eine Vorstellung aus sich zu produzieren. Er sei nicht eigentlich erschaffend, selbst die Phantasie könne nur Gegebenes kombinieren, nie etwas absolut Neues erzeugen. Vielmehr sei die Sinnlichkeit die Quelle aller unserer Vorstellungen, nur sie biete uns Farben, Töne usw. Die Behauptung des Rationalismus werden von dieser Lehre, die wir Sensualismus nennen, auch weiter dadurch kritisiert, daß die Möglichkeit abstrakte Begriffe zu bilden geleugnet wird. Wir könnten, so heißt es, z. B. nie den abstrakten Begriff des Dreiecks vorstellen, es sei uns als solches nie gegeben, gegeben müsse uns aber alle Erkenntnis sein. Damit werden denn auch die Fundamente aller Wissenschaft, insbesondere auch die der Mathematik in Frage gestellt.

Aus den Behauptungen der beiden Gegner lassen sich nun weitere Schlüsse ziehen. Der Rationalismus wird annehmen müssen, daß die Seele mit einem ursprünglichen Besitz ausgerüstet sei, der Sensualismus wird dies leugnen. Der erstere wird sich zum Apriorismus, der letztere zum Empirismus bekennen.

Die Lehre vom Apriori der Erkenntnis ist nun oft rein psychologisch interpretiert worden. Dann tritt die Behauptung auf, daß in der menschlichen Seele sich angeborene Sätze vorfinden. Diese Ansicht zu widerlegen, ist für den Empiristen leicht durch den Hinweis, daß ein solcher ursprünglicher Besitz sich bei Kindern nicht aufzeigen lasse. So erfuhr denn diese psycho-

Große Denker II.

Mit Genehmigung der Photogr. Gesellschaft in Berlin.



Kant.

Gemalt von Döbler.

philosophische Ansicht eine Modifikation in dem Sinne, daß nur noch von Anlagen gesprochen wurde, die dann erst bei Gelegenheit und durch den Anstoß der Erfahrung offenbar werden. Daneben aber steht die eigentlich erkenntnistheoretische Ansicht vom Apriori, welche bei Descartes, Spinoza und Leibniz vorhanden war, von Kant aber erst zu voller Klarheit erhoben worden ist. Dann ist der Gedanke des Apriori nicht in einem zeitlichen Sinne, also nicht psychologisch, sondern systematisch zu fassen. Es werden gewisse Grundbedingungen für das System unserer Erkenntnis gesetzt, ohne welche dies nicht möglich ist, wie z. B. alle Sätze, die für Dinge der Außenwelt gelten, nicht möglich sind ohne die zu Grunde liegende Raumanschauung.

Der Sensualismus muß notwendig das zeitliche Werden der Erkenntnis lehren. Denn die Selbstbeobachtung zeigt uns, daß wir allmählich Erfahrungen durch die Sinne sammeln. So ist schon gegeben, daß diese Erkenntnisse nicht in systematischer Ordnung übermittelt werden, und es entsteht für den Empiristen die schwierige Aufgabe den Zusammenhang unseres Wissens aufzuweisen. Er beruft sich dabei gern auf die einfachen Vorgänge des Vergleichens, Unterscheidens, Verknüpfens etc., aber er kann nie angeben, wie diese Prozesse bei der Annahme eines rein passiven Verhaltens der Seele möglich sind. Auch ist es unmöglich, aus der Tatsache des Erlebnisses von Bewußtseinsvorgängen, die Geltung der in ihnen enthaltenen inhaltlichen Beziehungen zu behaupten.

Das Für und Wider dieser Ansichten war in den philosophischen Systemen des 17. und 18. Jahrhunderts vielfach diskutiert worden. Die erkenntnistheoretische Situation, welche Kant vorfand, war gegeben durch den Gegensatz der Leibniz-Wolffischen Philosophie zu dem aus England und Frankreich eindringenden Empirismus. Seine Grundanschauungen bildeten sich im Zusammenhang des Systems, wie es Wolff und seine Schüler auf Leibnizischer Grundlage ausgebildet hatten. Sie versuchten die Wirklichkeit als einen rationalen Zusammenhang zu konstruieren und begannen mit Begriffen höchster Abstraktion, um aus ihnen auf deduktivem Wege das besondere Sein abzuleiten. Diese Philosophie konnte sich nicht behaupten, da sie vergaß, daß die begriffliche Form an und für sich nicht Erkenntnis erzeugt und daß es unmöglich ist, aus inhaltslosen Abstraktionen das Einzelne abzuleiten. Nur Scheinbeweise konnten eine Zeit hindurch darüber hinwegtäuschen, daß überall aus der Erfahrung Erkenntnisse übernommen und in das Begriffssystem eingereiht wurden. Schon Leibniz hatte das Recht der Erfahrungserkenntnis durch die Scheidung der ewigen und der tatsächlichen Wahrheiten anerkannt und bei Wolff und seiner Schule trat neben die rationale Wissenschaft die empi-

rische, z. B. neben die rationale Psychologie die empirische, und es mußte die Dürftigkeit der ersteren gegenüber der letzteren, die gerade im 18. Jahrhundert eine große Bereicherung erfuhr, auffallen. An einer systematischen Vereinigung der beiden Erkenntnisquellen fehlte es und so begnügte man sich mit der Wendung, daß die Erfahrung eine Bestätigung der rationalen Wissenschaften gebe.

In diesen Zersetzungsprozeß trat nun auch Kant ein. Er bemühte sich um die Bearbeitung der Grundbegriffe der damaligen Metaphysik, aber er mußte ihre Unhaltbarkeit einsehen. Der Gegensatz zwischen logischer Begründung und ursächlicher Verknüpfung und der zwischen logischem und realem Gegensatz wurde ihm durch die Vorarbeit Anderer und durch eigene Denkarbeit deutlich. Damit wurde die Lehre, daß die begrifflichen Beziehungen sich in der anschaulichen Wirklichkeit wiederfänden, daß jene auf diese gewissermaßen übertragen werden könnten, in ihren Fundamenten erschüttert. Auch zerstörte Kant den damals geltenden ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, zeigte sich aber doch in den alten Gedankenkreisen so befangen, daß er einen neuen versuchte, der denselben Fehler in sich trug, den er an dem alten aufgezeigt hatte.

Gegen die einseitige Überschätzung der rationalen Wissenschaften, insbesondere der Metaphysik wirkte nun von Beginn an das starke Interesse Kants für die empirischen Wissenschaften. Eine Fülle von Erfahrungswissen erwarb er in seiner Frühzeit und betonte den Wert desselben für die Bildung zum Menschen. Dann aber drangen die Einflüsse der englischen Erkenntnistheorie auf ihn ein, welche durch Analyse der in der Selbstbeobachtung gegebenen Erfahrungsinhalte zu letzten Elementen aller Erkenntnis zu gelangen versuchte und auf dieser Grundlage zu einer Grenzsetzung für das menschliche Wissen kam. Es kann kein Zweifel sein, daß unter den englischen Philosophen dieser Zeit Hume den stärksten Einfluß auf Kant ausgeübt hat, wenn auch sein Einwand gegen die Möglichkeit allgemeingiltiger und notwendiger Sätze von ihm zuerst nicht in seiner ganzen Schwere empfunden wurde.

Unter dem Einfluß dieser verschiedenen Richtungen sehen wir nun Kant in den sechziger Jahren eine schwankende Stellung einnehmen. Die empiristischen Lehren scheinen einmal fast die Oberhand gewonnen zu haben, aber die in ihnen liegenden Konsequenzen schreckten doch allzu sehr ab. Kant hielt fest an dem Gedanken einer rationalen Wissenschaft, ohne daß er jedoch diese in der herrschenden Metaphysik gesehen hätte. Vielmehr verhält es sich zu ihr zunehmend kritisch und ablehnend. In diesem Schwanken blieb die Mathematik für ihn als die einzige Wissenschaft in strengstem Sinne das Vorbild und in Hinblick auf ihren sicheren Fortgang im Beweisen, aber doch mit dem Bewußtsein von der Eigenart

philosophischer Erkenntnis, kann er auf eine Methode, welche dieser dieselbe Gewißheit geben sollte, wie sie die mathematische an sich zeigte.

Die einzelnen Stadien dieser Entwicklung können hier nicht geschildert werden. Ein erster Abschluß wurde erreicht in der Dissertation »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis« vom Jahre 1770. Verschiedene Motive führten zu der in ihr enthaltenen Lösung und diese selbst enthielt dann wieder die verschiedensten Anregungen zu neuer Problemstellung. Wie der Titel sagt, unterscheidet Kant eine sinnliche und eine intelligible Welt. Die erstere erfassen wir durch die Sinne und die Dinge in ihr als Erscheinungen, die zweite durch die Vernunft und die Dinge, so wie sie an sich sind. Zu dieser Trennung führte das Antinomienproblem und, daß die Entscheidung so ausfiel, war verursacht durch das von der Leibniz-Wolffschen Philosophie herstammende Streben nach einer rationalen, von der Erfahrung unabhängigen Wissenschaft. Das andere wichtige Ergebnis war die Einsicht in den qualitativen Unterschied der sinnlichen und der Verstandeserkenntnis. Kant gelangte so zu einer Theorie über die Möglichkeit der Mathematik als Wissenschaft, als deren Quelle er die reine Anschauung aufwies, zugleich aber die in ihr enthaltenen Erkenntnisse auf die Erscheinungswelt einschränkte. Und nun vermochte er die Erkenntnis der intelligiblen Welt unabhängig von den Sinnen zu begründen. Es stellte sich ihm als zu lösendes Problem dar: Trennung der Vernunftserkenntnis von der sinnlichen und er plante ein Werk, mit dem Titel: »Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft«, wobei seine Haltung eine den Ansprüchen der ersteren gegenüber entschieden feindliche war. Es lag darin ein Eingeständnis, daß es ihm nicht gelingen wollte die Geltung der reinen Verstandesbegriffe für die Gegenstände der Erfahrung, die uns durch die Sinnlichkeit gegeben sind, nachzuweisen. Die Lösung dieses Problems, dessen Bedeutung erst nach Einsicht in das Wesen der transscendentalen Methode ganz begriffen werden kann, hat Kant nun in den 70er Jahren andauernd beschäftigt. Es trat für ihn dabei aus der ganz allgemein gestellten Frage nach den Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft, die auch eine Anwendung auf die Probleme der Ethik finden sollte, die besondere Fragestellung der theoretischen Philosophie heraus. Sie fand ihre Lösung in der »Kritik der reinen Vernunft«.

Das Prinzip, von dem Kants Erkenntnistheorie ausgeht, ist die Idee von der Wissenschaft als einem System notwendiger und allgemeingiltiger Sätze. Wie ein solches möglich sei, soll gezeigt werden. Insofern nun in dem Begriff eines systematischen Zusammenhanges der der Einheit mitgedacht wird, ist es notwendig, den letzten Grund dieser Einheit aufzuweisen. Er ist letzthin gelegen im Ich. Dies darf allerdings nicht bloß als eine

Aufbewahrungsfstätte der Bewußtseinsinhalte aufgefaßt werden, sondern vielmehr als eine vereinheitlichende, synthetische Funktion. Dadurch daß es Funktion genannt wird, werden notwendig psychologische Bestimmungen in diesen Begriff aufgenommen. Kant hat, wie aus seinen Worten unwiderleglich hervorgeht, den Gedanken von der Spontaneität des Ich, wie ihn Leibniz ausgesprochen hatte, übernommen und seine Lehre von den Vermögen der Erkenntnis zeigt diesen Ursprung unverkennbar an sich. Damit ist zugleich der Gedanke eines Angeborensseins akzeptiert. Kant faßt es als eine Anlage, als eine Beschaffenheit des Gemütes und er lehrte, daß diese durch die Eindrücke der Sinne in Bewegung gesetzt werde und mit dem aus den Sinnen stammenden Stoff Erkenntnis hervorbringe. Diese Erkenntnisvorgänge lassen sich aber nach einer ganz anderen Seite betrachten: nach der Seite der im Erkenntnisinhalt gegebenen Beziehungen, den Verhältnissen einer räumlich=zeitlichen und einer begrifflichen Ordnung. Im Hinblick auf die Ichfunktion kann gesagt werden, daß sie nicht nur vereinheitlichende, sondern zugleich objektierende Funktion ist. Dadurch wird das so vereinheitlicht und objektiviert Gedachte aus allem Ablauf der Erkenntnisvorgänge herausgehoben und für sich dargestellt und es kann nun nach den letzten Prinzipien gefragt werden, durch die Erkenntnis ein Zusammenhang allgemeingiltiger und notwendiger Sätze ist. Der Gedanke des erkenntnistheoretischen Apriori tritt auf und zeigt seine völlige Unabhängigkeit von allen Untersuchungen über die Entstehung des einzelnen Erkenntnisvorganges. Die objektivierende Funktion im Erkennen läßt sich schon an der räumlich=zeitlichen Anschauung nachweisen. Wir stellen die räumlichen Beziehungen als außer uns bestehend vor, ebenso fassen wir einen Abschnitt unseres Lebens als einen neben anderen bestehenden Zusammenhang vor und können ihn mit den Erlebnissen anderer Menschen vergleichen. Noch deutlicher ist die objektivierende Funktion in solchen Begriffen wie dem des Dinges zu erfassen, wo wir in einem außer uns liegenden Vereinigungspunkte die Empfindungen, z. B. des Weißen, Harten und Süßen, am Zucker als einem Dinge zusammendenken.

So vorbereitet können wir nun mit Kant den Aufbau des Systems der Erkenntnis versuchen, indem wir von der Sinnlichkeit zum Verstande übergehen. Dabei lautet die allgemeine Frage: »Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?« Sie wird entwickelt durch den Gegensatz zum analytischen Urteil. In diesem wird, da es durch das Prädikat nur das angibt, was schon im Subjekte enthalten ist, nur eine Erläuterung des letzteren gegeben; als Beispiel kann der Satz dienen: alle Körper sind ausgedehnt. Ein anderes liegt beim synthetischen Urteil vor, hier wird unsere Erkenntnis erweitert; als Beispiel dient der Satz: einige Körper sind schwer. Sprechen wir diesen Gegensatz also durch die Bezeichnung: Erläuterungs= und Er=

weiterungsurteile aus, so ist klar, daß sich unser Interesse nur auf die letzteren richtet. Sie können nun entweder aus der Erfahrung stammen oder nicht aus ihr entspringen. Im ersteren Falle nennen wir sie *a posteriori* und können ihren Ursprung leicht in unseren Empfindungen aufweisen, z. B. für das Urteil: die Rose ist rot. Anders liegt es bei den synthetischen Urteilen *a priori*. Wenn es solche geben sollte, so muß ein Prinzip gedacht werden, das das in der Erfahrung Gegebene zu einer Verbindung bringt, welche nie in dem Stoff der ersteren als solchem liegen kann. So enthalten die Empfindungen: weiß, hart und süß als solche nicht den Gedanken einer Verbindung an einem Dinge. Wir denken natürlich hier sofort an die Einheitsfunktion des Ich als letzte Bedingung, untersuchen aber jetzt diese Frage Schritt für Schritt im Hinblick auf die Erkenntnisvermögen, Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft. Die Methode, welche dabei beobachtet wird, heißt nun *transcendental*. Darüber sagt Kant: »Ich nenne alle Erkenntnis *transcendental*, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.« In diesem Satz ist gesagt, daß die erkenntnistheoretische Unterfuchung das Erkennen selbst zu ihrem Gegenstande hat. Dieser Standpunkt kann auch der kritische genannt werden, insofern die Frage nach der Möglichkeit und den Grenzen des Erkennens abhängig gemacht wird von der nach seinen Bedingungen. Ferner wird durch den der Definition angehängten Nachsatz deutlich eine Grenzabseidung von der Psychologie gegeben, es handelt sich um die Möglichkeit von Sätzen *a priori*, wodurch die Ableitung aus der Erfahrung ausgeschlossen ist. Auch der Ausdruck »Erkenntnisart« darf nicht einseitig psychologisch interpretiert werden. Vielmehr wird ausgegangen von den Unterschieden, die eine aus der Anschauung entspringende Erkenntnis besitzt im Gegensatz zu der des Verstandes, z. B. ist die Beziehung der Teile des Raumes zu diesem eine andere wie die des Dinges zu seinen Eigenschaften.

Durch die Methode der Isolierung kommen wir nun zur Unterscheidung von Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, in bezug auf welche wir die Grundfrage stellen: wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich? Zugleich ist diese Anordnung ein Aufbau entsprechend den immer weiter greifenden Tendenzen des menschlichen Erkennens nach Vereinheitlichung.

Die *transcendentale Ästhetik*, welche die Wissenschaft von den Prinzipien der Sinnlichkeit genannt wird, faßt diese auf als eine Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen. Damit ist schon gesagt, daß wir ein Gegebenes in der durch die Sinne vermittelten Erfahrung vorfinden. Es wird der Stoff genannt und als der Empfindung korrespondierend bezeichnet, während davon die Form unterschieden werden muß, welche »macht, daß das Mannigfaltige der Er-

scheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann«. Als solche Ordnungsprinzipien gelten nun Raum und Zeit. Sie liegen im Gemüte a priori bereit und machen das aus, was wir reine Anschauung nennen. Von ihnen wird nun zuerst bewiesen, daß sie allgemeingiltig und notwendig sind, und dann werden sie als eine besondere Erkenntnisart, d. h. in diesem Fall als Anschauung charakterisiert. Wir erhalten demnach in bezug auf den Raum folgende Sätze: »Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt.« Und unter dem zweiten Gesichtspunkte: »Der Raum ist kein allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt.« Dasselbe läßt sich von der Zeit auslagen, doch mit dem Unterschiede, daß sie die Form für alle Anschauungen ist, denn sie gilt sowohl für Innenwelt wie für Außenwelt.

Durch den Nachweis solcher notwendigen Bedingungen unserer Anschauung ist die Möglichkeit der Mathematik als apodiktischer Wissenschaft dargetan. Ihre Sätze sind möglich auf Grund der in unserer Anschauung liegenden Notwendigkeit, so und nicht anders anschauen zu können. Keine andere Erklärung kann dies leisten, Kant kann hier den Nachweis Hume's benutzen, daß Erfahrungserkenntnis niemals zur Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit führen könne. Zugleich ist klar, daß hier nur die Frage nach dem *Wie* der Mathematik als apodiktischer Wissenschaft aufgeworfen, daß die Tatsache, daß sie dies ist, gar nicht in Untersuchung gezogen wurde.

Aus dem Wesen der transscendentalen Methode, welche aus der Reflexion auf eine Erkenntnisart die Möglichkeit einer Wissenschaft deduziert, ergibt sich aber die notwendige Folgerung, daß die aus einer solchen entspringenden Erkenntnisse eben nur unter der Voraussetzung dieser bestimmten Erkenntnisart gelten. Mit der Sicherung der Erkenntnis ist deshalb zugleich ihre Begrenzung gegeben. Dies läßt sich auch durch die Veränderung deutlich machen, die der Begriff der objektiven Wirklichkeit erfahren muß. Wir wollen deshalb lieber von der objektiven Giltigkeit unserer Erkenntnis sprechen. Was wir Gegenstände nennen, sind eben nur Gegenstände für uns, d. h. sie sind nur möglich innerhalb der uns eigentümlichen Erkenntnisart. An der Wirklichkeit der Welt wird damit nichts geändert, sie ist ebenso wirklich wie vorher, nur daß diese Wirklichkeit eben unsere Wirklichkeit ist. Der frühere Gedanke von einer unabhängig von unserem Erfassen bestehenden Welt, die wir dann etwa vergleichen könnten mit unseren Vorstellungen von ihr und zwar so, daß die Welt und unsere Vorstellungen beide für sich bestehend an einander gehalten werden könnten, muß allerdings aufgegeben werden. Doch kann diese falsche Ansicht zur

Erläuterung des Begriffes Ding an sich führen. Es wird zuerst rein negativ bestimmt durch den Ausschluß einer Beziehung zu uns. So ist es ein leeres Gedankending, ein unvollziehbarer Begriff. Es spielt aber schon in der transscendentalen Ästhetik eine gewisse Rolle, insofern es zu dem Tatbestande des Gegebenseins des Stoffes in Beziehung gedacht wird. Kant behauptet nicht, daß der Stoff der Erfahrung durch das Subjekt produziert werde und er drückt dies Verhältnis durch die Wendung aus, daß das Gemüt sich affiziert fühle. Weiter darf kritische Besinnung nicht gehen, jeder Versuch, über einen diese Affizierung hervorruhenden Gegenstand etwas auszusagen, verläßt den einzig sicheren Boden, auf dem Erfahrung möglich ist und mit dieser soll doch alle Erkenntnis beginnen. Anderseits muß doch eine Beziehung zu einem uns nur in dem Tatbestand des Affiziertseins Gegebenen gedacht werden und dies gänzlich Unbestimmte und Unbestimmbare nennen wir Ding an sich. Im Hinblick auf dieses können wir dann unsere Erkenntnis der Welt eine solche der Erscheinungen nennen, die aber doch nicht eine Scheinwelt ist. Die Grenze, die hier gezogen ist, ist eine absolute. Ein Hinausgehen über sie kann der nicht verlangen, der den Sinn der transscendentalen Methode verstanden hat. Indem sie uns ein Gebiet sicheren Erkennens abgrenzt, sagt sie doch zugleich, daß eben nur innerhalb dieser Grenzen Erkenntnis möglich sei. So sind auch alle Vorwürfe, daß Kants Ergebnisse zum Skeptizismus führen müßten, nur aus einem Mißverstehen seiner Methode und der in ihr liegenden Bedingungen entsprungen.

Am glänzendsten bewährt sich die transscendentale Methode in der Analytik des reinen Verstandes. Der Zusammenhang des Systems aus Prinzipien tritt hier am klarsten hervor. Die eigentümliche Funktion des Verstandes ist das Denken, dieses aber vollzieht sich in Urteilen, welche wieder nur durch Begriffe möglich sind. Denn Kant faßt das Urteilen auf als ein Subsumtionsverfahren: »Alle Urteile sind Funktionen der Einheit unter unsern Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntnis des Gegenstandes gebraucht und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden«. Damit ist die Funktion des Verstandes ausgedrückt und wenn es gelingt die verschiedenen Arten der Subsumtion in Urteilen aus einer vollständigen Übersicht und Einteilung der letzteren zu gewinnen, so ist möglich aus ihnen auf die entsprechenden Verstandesbegriffe zu schließen. Aus der Reflektion auf das Urteilen als einer synthetischen Funktion durch Begriffe wird also eine Tafel der letzteren gewonnen. Ein genialer Gedanke, der nur dadurch um seine Bedeutung gebracht wurde, daß Kant eine Einteilung der Urteile, welche nicht aus dem Prinzip der Synthesis abgeleitet worden war, zu Grunde legte und nun von da aus zum Teil

willkürlich die entsprechenden Begriffe konstruieren mußte. Es ist die von der Schullogik überlieferte Einteilung, nach der sich nun folgende Übersicht der Urteile und der ihnen entsprechenden Kategorien ergibt.

Quantität	Qualität	Relation	Modalität
Urteile			
Allgemeine	Bejahende	Kategorische	Problematische
Befondere	Verneinende	Hypothetische	Assertorische
Einzelne	Unendliche	Disjunktive	Apodiktische
Kategorien			
Einheit	Realität	Inhaerenz und Subsistenz	Möglichkeit — Unmöglichkeit
Vielheit	Negation	Kausalität und Dependenz	Dasein — Nichtsein
Allheit	Limitation	Gemeinschaft	Notwendigkeit — Zufälligkeit

Der Zusammenhang zwischen Urteil und Kategorie ist oft künstlich, tritt aber an manchen Stellen deutlich hervor. Die Beziehung, die in dem Urteil: Der Mensch ist sterblich, ausgedrückt ist, wird als die einer Eigenschaft des Subjektes gedacht und so läßt sich die Kategorie: Inhaerenz und Subsistenz als die Synthese ermöglichend ableiten. Ebenso kann die in der Form des hypothetischen Urteils ausgedrückte Beziehung zwischen zwei Ereignissen als die einer ursächlichen Verknüpfung begriffen werden.

Wir sind in dieser Ableitung zu den reinen Verstandesbegriffen vorgedrungen und haben damit jede Beziehung zu der uns gegebenen Wirklichkeit, den Erscheinungen aufgegeben. Das System der Kategorien ist unabhängig davon entwickelt worden, wir bewegen uns in der Sphäre rein gedanklicher Beziehungen. Dann aber muß nach der Richtung der ganzen Fragestellung Kants das Problem der Anwendbarkeit der reinen Verstandesbegriffe auf die Erscheinungen auftreten. Die Kategorie Kausalität und Dependenz enthält nur den Gedanken eines Abhängigkeitsverhältnisses, es ist in ihr aber noch nicht ausgedrückt, daß es eine notwendige Verknüpfung zweier Vorgänge in zeitlichem Nacheinander sei. Damit entsteht das Problem der Deduktion, das so formuliert wird: wie können »subjektive Bedingungen des Denkens objektive Gültigkeit haben«. Die Lösung liegt in dem Gedanken, daß die Begriffe a priori »als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen«. Kant geht also auch hier wieder aus von dem System der Erkenntnis und versucht nun zu zeigen, daß in ihm Elemente gegeben sind, welche nicht aus der Erfahrung, d. h. aus dem in den Sinnen gegebenen Mannigfaltigen der Anschauung entspringen können, die vielmehr ein System erst möglich machen. Ein solches ist nun, wie schon oben zur Einführung gesagt wurde, nicht ohne den Gedanken der Verbindung möglich und diese wird von

Kant als eine Verstandeshandlung angesehen und damit der Sinnlichkeit die Fähigkeit zu verbinden abgesprochen. Verbindung muß aber aus einem Prinzip verstanden werden und dies ist die ursprünglich=synthetische Einheit der Apperzeption. Es ist die Einheit des Selbstbewußtseins, die die Einheit der Erkenntnis im System möglich macht. Ihr Wesen besteht nicht etwa in dem bloßen Wissen von Bewußtseinsinhalten, sondern in dem Bewußtsein der Synthesis, des Hinzusetzens der einen Vorstellung zur andern, ja ihr Begriff wird überhaupt erst durch die Reflexion auf diese vereinheitlichende Funktion und in und mit dieser gewonnen. Zugleich sei noch einmal darin erinnert, daß diese vereinheitlichende Funktion ebenso auch objektivierend ist. »Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde«. Damit ist zugleich ausgesprochen, daß die in jedem Urteil ausgesprochene objektive Einheit gegebener Vorstellungen nur möglich ist durch die objektive Einheit der Apperzeption. Da nun aber früher gezeigt wurde, daß in den einzelnen Urteilen die Subsumtion nur durch die Kategorien geschieht, so daß wir sagen können: die Kategorien sind nichts anderes als diese Funktionen zu urteilen, so ist der Zusammenhang zwischen reiner Apperzeption — Kategorien — Urteilen hergestellt, d. h. die objektive Gültigkeit der Kategorien ist erwiesen. Noch fehlt aber der Nachweis, daß die Kategorien Anwendung auf Gegenstände finden, die nur immer unseren Sinnen vorkommen mögen. Bisher war gewissermaßen nur der Rahmen gespannt um eine objektiv gültige Erkenntnis und es war die Funktion der Kategorien in diesem Zusammenhang aufgewiesen, aber es war noch nicht gezeigt, daß diese vereinheitlichende Funktion an dem durch die Sinne gegebenen Mannigfaltigen sich darstellen lasse. Gibt es eine Vereinheitlichung dieses Mannigfaltigen, die dann natürlich als Verbindung Verstandeshandlung genannt werden muß? Kant unterscheidet zu diesem Zweck zwischen Anschauung und Anschauungen. Wir haben die erstere als allgemeine Form des Mannigfaltigen der Erscheinung kennen gelernt, davon müssen aber Anschauungen z. B. die eines Hauses unterschieden werden. In einer solchen wird ein Mannigfaltiges als Einheit vorgestellt, während wir doch früher von Raum und Zeit als einer unendlichen Größe sprachen. Woher diese Einheit? Sie »kann keine andere sein als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt in einem ursprünglichen Bewußtsein den Kategorien gemäß, nur auf unsere sinnliche Anschauung angewandt. Folglich steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Kate-

gorieen; und da Erfahrung Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen ist, so sind die Kategorieen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und gelten also a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung«. Wenn ich z. B. auf Grund der empirischen Anschauung auslage, daß Wasser gefroren sei, so behaupte ich damit die Aufeinanderfolge eines Zustandes der Festigkeit auf den einer vorangegangenen Flüssigkeit. Diese bestimmte Zeitfolge ist nur möglich durch die Kategorie der ursächlichen Verknüpfung, durch welche ich das bloß zeitliche Gegebensein von Erscheinungen in eine bestimmte Relation umwandle.

In einer wirkungsvollen Gegenüberstellung hebt Kant noch einmal das Ergebnis der transscendentalen Deduktion hervor. Nur auf zwei Wegen könne eine notwendige Übereinstimmung der Erfahrung mit ihren Begriffen von den Gegenständen gedacht werden: »entweder die Erfahrung macht die Begriffe, oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich«. Daß die Kategorien als reine Verstandesbegriffe nicht aus der Erfahrung stammen können, ist sicher und so bleibt nur die zweite Möglichkeit übrig.

Wenn somit das Enthaltensein des Einheitsgedankens im Begriff eines Systems der Wissenschaft nach seiner Möglichkeit untersucht und deduziert worden ist, so bleibt doch noch der Gegensatz zwischen dem reinen Verstandesgriff und den Erscheinungen bestehen, der erstere ist intellektuell, die letzteren sind sinnlich. Nun ist aber die Grundbedingung jeder Subsumtion die Gleichartigkeit des Unterzuordnenden mit dem höheren Begriff. Es ist dies ein Gegensatz der zwischen abstrakten Begriffen und dem anschaulich Gegebenen überhaupt besteht. Kant muß nun zeigen, wie der Begriff dem Charakter der Anschaulichkeit angenähert wird. Das gesuchte Vermittelnde nennt er das Schema und nimmt damit eine Bezeichnung auf, die wir aus dem täglichen Leben kennen. Ein Schema soll anschaulich ein Allgemeines darstellen, z. B. das Schema eines Hauses. Es vereinigt in sich begriffliche und sinnliche Momente. Die Lösung für unser Problem wird nun gegeben durch die transscendentale Zeitbestimmung, d. h. das Vermittelnde ist die Form des inneren Sinnes. Sie ist allgemein und a priori wie die Kategorie und sie ist enthalten in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen. Diese transscendentale Zeitbestimmung zerfällt dann nach der bekannten Grundeinteilung in 4 Arten:

Quantität	Qualität	Relation	Modalität
Zeitreihe	Zeitinhalt	Zeitordnung	Zeitbegriff

So wird in dem Schema der Zeitordnung die Zeit nicht bloß als die Form des inneren Sinnes, »d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes« vorgestellt, sondern in Beziehung zu einem Objektiven, z. B. einem Beharrlichen gedacht. Damit ist ein kategoriales Element in

diesem Schema erkannt, das sich aber doch darstellt in Anwendung auf die Zeit als Form des inneren Sinnes.

Nachdem so die Geltung und die Anwendbarkeit der Kategorien für und auf Gegenstände der Erfahrung erwiesen ist, können die synthetischen Urteile a priori, deren Möglichkeit nunmehr eingesehen ist, in einer systematischen Übersicht gegeben werden. Von ihnen gilt als oberstes Prinzip: »ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung«.

Die Grundsätze der reinen Verstandes ordnen wir nun der Tafel der Kategorien entsprechend so an:

1.	2.	3.	4.
Axiome der Anschauung	Antizipationen der Wahrnehmung	Analogieen der Erfahrung	Postulate des empirischen Denkens überhaupt

Die beiden ersten Grundsätze handeln von der Synthesis der reinen Verstandesbegriffe nur in Beziehung auf die Anschauung. Wird diese auf äußere Gegenstände bezogen, so erscheinen sie als extensive Größen, wenn aber nun auf die Wahrnehmungen, so sind diese intensive Größen. Gemeinsam aber ist ihnen, insofern sie Größen sind, die Eigenschaft der Kontinuität, kein Teil derselben kann gegeben werden, ohne daß er zwischen Grenzen eingeschlossen werden muß. Zu diesen Bestimmungen bringen nun die Analogieen der Erfahrung das Prinzip einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen hinzu. Sie wird dargestellt in dem Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, dem der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität und dem der Wechselwirkung oder Gemeinschaft der Substanzen. In diesen Sätzen ist der Inhalt dessen ausgedrückt, was Kant reine Naturwissenschaft nennt, die Postulate des empirischen Denkens überhaupt dienen nur zur Erläuterung dieses Resultates. Das letztere kann denn so ausgesprochen werden: »Unter Natur verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen«.

Bedenken wir, daß der Quell dieser Gesetzmäßigkeit der Natur in der Gesetzmäßigkeit des Verstandes liegt, so tritt mit großer Deutlichkeit die Eigenart dieser Lösung uns entgegen. Wieder ist zu betonen, daß das System der Erfahrung eine erkenntnistheoretische Sicherung wie nie zuvor erfahren hat, zugleich aber daß dem reinen Verstande damit Grenzen gezogen sind. Er hat die reinen Begriffe nur zum Behuf der Erfahrung, er kann nicht Gegenstände selbst produzieren, sondern muß das Mannigfaltige der Anschauung als gegeben übernehmen. Denn wie Kant schon an-

fangs betont hat: »Alles Denken muß sich zuletzt auf Anschauungen, mit- hin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann«. Denken wir Gegenstände, die nicht Objekte unserer Anschauung sind, sogenannte Noumena, so müssen wir doch zugleich eingestehen, daß es eine Erkenntnis von ihnen nicht geben kann. Sie verlangen, heißt auf die dem Menschen eigentümliche Erkenntnisart verzichten. Aber innerhalb der so gezogenen Grenzen gibt es eine durchaus gesicherte Erkenntnis und gegen den Vorwurf eines skeptischen Ergebnisses der Erkenntnistheorie Kants mögen die Worte gerichtet sein, welche er nach Formulierung seines Resultates geschrieben hat: »Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde«.

Die transscendentale Analytik hat die methodische Begründung der mathematischen Naturwissenschaft gegeben und sie hat zugleich unser Verstandeserkennen auf die Erfahrung beschränkt. Nun aber macht die Vernunft den Anspruch, über diese Grenze hinauszugehen. An die Stelle der reinen Verstandesbegriffe treten die Ideen oder Vernunftbegriffe. Ihre Eigenart ergibt sich aus dem Wesen der Vernunft. Ihre Funktion muß gedacht werden als eine Fortsetzung der von Sinnlichkeit und Verstand vollzogenen Einheit des Erkennens. Eine solche ist aber nicht nach Seiten der Form zu denken, da die transscendentale Apperzeption sich als höchste formale Bedingung des Erkennens schon erwiesen hat. Es kann sich nur um eine Synthese der durch die Verstandesbegriffe gewonnenen Inhalte durch einen höheren Inhalt handeln. Er muß in bezug auf jede der aufgegebenen Fragen ein letzter sein, da ja sonst der gewünschte Ruhepunkt des Denkens nicht gegeben werden kann. Verwerten wir die Verstandesbegriffe zur Konstruktion der Wirklichkeit, so kommen wir überall nur zu Bedingungen, indem wir für ein Bedingtes eine Bedingung suchen, und für diese eine höhere und dann wieder eine höhere — bis ins Unendliche. Hier tritt das Bedürfnis der Vernunft auf für die Reihe der Bedingungen ein Unbedingtes zu finden. So sind die Ideen »bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien«. Drei Wissenschaften handeln nun von ihm: die rationale Psychologie, die rationale Kosmologie und die transscendentale Theologie.

Die erstere besitzt als alleinigen Text das: »Ich denke« und versucht aus der in der Ichvorstellung gedachten Einheit auf eine substantielle Seele zu schließen, der dann die Eigenschaften der Einfachheit, der numerischen Einheit, der Spiritualität usw. beigelegt werden. Kant zeigt die Unmöglichkeit dieses Schlusses durch die Bemerkung auf, daß einem nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewußtseins gedachten Ich die Beharrlichkeit der Anschauung und somit eine notwendige Bedingung der Erkenntnis fehle.

Zu der eigentümlichen Erscheinung der Antinomien, d. h. zweier einander kontradiktorisch widerstreitender Sätze, führt dann die rationale Kosmologie. In ihr treten mit demselben Recht, da die beiden sie ausmachenden Sätze sich beweisen lassen, die vier Antinomien auf:

1.

Thesis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen.

Antithesis.

Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raums unendlich.

2.

Thesis.

Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen und es existiert überall nichts als das Einfache oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.

Antithesis.

Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen und es existiert überall nichts Einfaches in derselben.

3.

Thesis.

Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig.

Antithesis.

Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.

4.

Thesis.

Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Teil oder ihre Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen ist.

Antithesis.

Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt noch außer der Welt als ihre Ursache.

Kant erklärt die nach den Prinzipien der formalen Logik schlechthin unauflösbare Schwierigkeit, daß diese Sätze beide bewiesen werden können, durch den Nachweis eines transscendentalen Scheines. Es wird nämlich so geschlossen: »Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben; nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben, folglich usw.« Kant zeigt nun, daß im Obersatz die zwischen dem Bedingten und der Reihe der Bedingungen gedachte vollständige Synthesis als rein begriffliche Beziehung vorgestellt wird, es wird darin nur der Gedanke ausgesprochen, daß ein Bedingtes eben vollständig bedingt sein müsse und bei rein gedanklichen Beziehungen ist es auch möglich, einen letzten bedingenden Satz für einen daraus abgeleiteten aufzuweisen, z. B. ein Axiom. Im Untersatz wird aber von der besonderen Art des Bedingtheits der Erscheinungen gesprochen. Und nun wissen wir, daß es unerlaubt ist von gedanklichen Beziehungen ohne weiteres objektive Gültigkeit für die Erscheinungen zu behaupten. Für diese kann uns ein Regressus in der Reihe der Bedingungen aufgegeben sein, wir kommen, da Raum und Zeit Continua sind, zu einer Reihe und wir dürfen die Totalität der Synthesis und der vorgestellten Reihe hier nicht voraussetzen. Erinnern wir uns daran, daß die Noumena Gedankendinge genannt wurden, d. h. daß bei ihnen eine Zeitordnung nicht gedacht wird, so wird die von Kant gegebene Entscheidung des Streites klar. Jener Satz würde nur gelten, wenn die Erscheinungen Dinge an sich selbst wären. Denn auf diese und nicht auf jene paßt das im Obersatz Gefagte. Indem aber nun der Begriff »Bedingtes« im Obersatz und Untersatz etwas anderes bedeutet, entsteht ein Trugschluß. Aufgelöst aber wird er durch die Unterscheidung: Dinge an sich und Erscheinungen. So kann Kant sagen, daß der transscendentale Idealismus, der eben diese Unterscheidung einführt, der Schlüssel zur Auflösung der Antinomien ist. Zugleich wird deutlich, welche wichtige Rolle die Aufindung und Lösung des Antinomienproblems für die Entwicklung der Kantischen Erkenntnistheorie vor dem Jahre 1770 spielen mußte.

Das nächste Ergebnis aus diesen Überlegungen muß nun sein, daß die einander entgegengesetzten Behauptungen beide falsch seien. Doch Kant zieht dies alle Bemühung der reinen Vernunft in kosmologischer Hinsicht vernichtende Urteil doch nur in bezug auf die beiden ersten Antinomien, nicht für die beiden letzten. Vielmehr macht er auf einen von ihm schon bei der Tafel der Kategorien eingeführte Unterscheidung aufmerksam, wonach jene mathematische diese dynamische genannt werden können. Und indem er nun auf den Gedanken der Synthesis zurückgeht, unterscheidet er eine Synthesis des Gleichartigen und eine solche des Ungleichartigen. Bei der mathematischen Verknüpfung, wo es sich um Größen handelt, findet die erstere statt, hier kann keine andere als eine sinnliche Bedingung in die Reihe

hineinkommen. Bei der dynamischen soll aber auch eine nichtfinnliche, d. h. eine intelligible gedacht werden können. Von ihr würde natürlich keine zeitliche Bestimmung gelten. Dies vorausgesetzt, ergibt sich die Möglichkeit, daß in den beiden letzten Antinomien beide Sätze wahr sind und es ist deutlich, daß auch hier wieder der transcendente Idealismus die Lösung geben wird.

Es dürfte schwer sein das Recht dieser Unterscheidung verteidigen zu wollen. Es soll dies auch hier nicht versucht werden. Kant führt den Begriff der Freiheit in kosmologischem Verstande ein und versteht darunter das »Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte.« Es entsteht die Frage, wie er zu einem solchen Begriff gekommen sei. Die Antwort läßt sich vorläufig am einfachsten durch ein von ihm gewähltes Beispiel geben. Die boshafte Lüge eines Menschen kann aus den bestimmenden Ursachen lückenlos abgeleitet werden, indem man etwa auf seine schlechte Erziehung, üble Gesellschaft, die Bösigkeit eines für Beschämung unempfindlichen Naturells, Leichtsinns und Unbesonnenheit und auf die veranlassenden Gelegenheitsursachen hinweist. Die Handlung wird also wie eine Naturbegebenheit als notwendig begriffen. Trotzdem tadelt man den Täter und zwar nicht wegen seines unglücklichen Naturells, nicht wegen der auf »ihn einfließenden Umstände, ja sogar nicht wegen seines vorhergeführten Lebenswandels, denn man setzt voraus, man könne es gänzlich beiseite setzen, wie dieser beschaffen gewesen, und die verfloßene Reihe von Bedingungen als ungefallen, diese Tat aber als gänzlich unbedingt in Ansehung des vorigen Zustandes ansehen, als ob der Täter damit eine Reihe ganz von selbst anhebe.« Aus diesem Beispiel geht hervor, daß Kant das, was er den empirischen Charakter des Menschen nennt, ganz und lückenlos in den Kausalzusammenhang des Geschehens eingeordnet wissen will, daß er aber anderseits der Vernunft eine Kausalität zuschreibt, einen Zustand von selbst anzufangen. Und weiter wird ausdrücklich gesagt, daß das Zusammentreffen beider Arten von Kausalität in ein und derselben Handlung gedacht werden müsse. Es entsteht die Frage: »ob es ein richtig disjunktiver Satz sei, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur oder aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit stattfinden müsse.« Das letztere behauptet Kant. Ausdrücklich wird auch noch gesagt, daß man die Kausalität der Vernunft nicht etwa bloß wie eine »Konkurrenz, sondern an sich selbst als vollständig ansehen müsse.« Daraus wird deutlich, daß die Idee der intelligiblen Freiheit nicht als eine bloße Betrachtungsweise aufgefaßt werden dürfe, vielmehr soll durch sie »die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfangen.«

Die von Kant gegebene Lösung des Freiheitsproblems enthält unüberwindliche Schwierigkeiten. Halten wir den Gedanken einer notwendigen Verknüpfung der Begebenheiten in der Erscheinungswelt fest, so ist für die Wirkung aus Freiheit kein Platz. Lassen wir durch sie einen Zustand von selbst anfangen, so ist eine Begebenheit in der Wirklichkeit, für die die Ursachen nicht in ihr lagen. Unmöglich ist beide Arten der Kausalität bei einer und derselben Handlung zusammen zu denken. Je mehr wir aber dieser Schwierigkeiten inne werden, desto mehr müssen wir nach den Motiven fragen, welche Kant zu einer solchen dualistischen, die Einheit der Welterklärung zerstörenden Lehre führten. Er hat sie deutlich selbst ausgesprochen, wenn er sagt: »Daß die Vernunft nun Kausalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt.« Diese Imperative wären aber sinnlos, wenn nicht im einzelnen Fall ein ihren Forderungen entsprechendes Können möglich wäre.

In der Lehre von der Freiheit treffen die beiden stärksten Kräfte aufeinander, von denen das Denken Kants bewegt wurde. Er hielt mit voller Konsequenz an dem Gedanken einer notwendigen Verknüpfung alles Geschehens, wie ihn zuerst die mechanische Welterklärung zur vollen Klarheit erhoben hatte, fest. Andererseits war das Gefühl von der unbedingten Geltung des Sittlichen als einer über das Irdische hinausführenden Macht zu stark in ihm, als daß er mit einem lahmen Kompromiß den Gegensatz zwischen Natur und Freiheit hätte überdecken mögen. Welt des Seins und Welt des Sollens treten einander gegenüber. Die Idee der Freiheit gab eine neue Orientierung. Sie kann in ihrer vollen Bedeutung erst in der Ethik zu Tage treten.

Was über die dritte Antinomie gesagt worden ist, gilt auch für die vierte, doch mit dem Unterschied, daß das notwendige Wesen ganz außer der Reihe der Sinnenwelt gedacht werden mußte. Die Existenz eines solchen zu beweisen versucht nun die transscendentale Theologie. In ihr werden drei Beweise geführt: der physikotheologische, der kosmologische und der ontologische. Leitend ist in allen Beweisen der Gedanke eines unbedingt notwendigen Wesens und von diesem aus wird dann auf ein allerrealstes Wesen, d. i. Gott geschlossen. Durch diese Begriffe sind wir über die Erfahrung, von der der kosmologische und der physikotheologische Beweis ausgehen, hinausgeschritten und bewegen uns ganz in der Sphäre einer transscendentalen Beweisführung, wie sie im ontologischen Beweis versucht wird. Mit der Widerlegung des letzteren sind deshalb auch die beiden ersteren als unmöglich erwiesen. Kant macht nun zuerst geltend,

daß Notwendigkeit nur in Urteilen bestehe, bei denen unter der Voraussetzung eines bestimmten Subjektes die notwendige Übereinstimmung seiner mit den ihm zukommenden Prädikaten behauptet wird. So ist das Urteil Gott ist allmächtig ein notwendiges Urteil, weil, wenn Gott gesetzt ist, die Allmacht notwendig eines seiner Prädikate sein muß. Hebe ich aber Subjekt und Prädikat zugleich auf, so kann auch kein Widerspruch entstehen, da die Beziehung für die der Satz des Widerspruchs gilt, ja garnicht mehr besteht. Daraus ziehen wir den Schluß: »Ich kann mir nicht den geringsten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädikaten aufgehoben würde, einen Widerspruch zurück ließe«. Nun behauptet der ontologische Gottesbeweis, daß es ein Widerspruch sei den Begriff eines allerrealsten Wesens zu denken und ihm dann die Existenz abzusprechen, da dann ja eine Art von Realität, die in der Wirklichkeit, von ihm geleugnet würde. Wenn aber nur dies behauptet wird, so ist der Beweis nur ein Scheinbeweis, eine leere Tautologie. Es ist dies nur ein analytischer Satz. Der Satz: »Gott ist«, ist aber nun ein Existentialsatz und als solcher synthetisch. Deshalb müssen wir aus dem Begriff eines allerrealsten Wesens herausgehen, um ihm Existenz zu erteilen. Aber während bei Gegenständen der Sinne die Erfahrung entscheidet, »ist für Objekte des reinen Denkens ganz und gar kein Mittel ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unser Bewußtsein aller Existenz aber ganz und gar zur Einheit der Erfahrung gehört«. Die Ansprüche der Logik sind damit abgewiesen, die Frage ist nur erkenntnistheoretisch zu erledigen. Und hier gelten die Ergebnisse der transscendentalen Analytik und der in ihr entwickelte Begriff der Erfahrung. Das Sein ist die Position eines Dinges.

Diese Kritik der reinen Vernunft hat die überlieferte Metaphysik zerstört. Die Ideen, durch welche die Vernunft über den Gebrauch der Erfahrung hinausgehen wollte, sind als überschwenglich erwiesen. Dieses negative Resultat hat aber nun einmal die Bedeutung, daß auch die dem Dogmatismus entgegengesetzten Behauptungen als unrichtig erwiesen sind, Materialismus und Atheismus sind zugleich widerlegt. Dann aber kann gefragt werden, ob die Ideen, wenn auch nicht von transscendentem Gebrauch, so doch vielleicht von immanentem sind. Zu einer solchen Vermutung führt Kant die Zuversicht, daß »alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, zweckmäßig, und mit dem richtigen Gebrauch derselben einstimmig sein muß«. Wohin der falsche Gebrauch führt, haben wir gesehen, nun können wir behutsamer sein. Dann hat die Tendenz der Vernunft auf das Systematische der Erkenntnis einen Wert. Die Ideen sind von regulativem Gebrauch, d. h. sie geben der Verstandeserkenntnis die Richtung auf Einheit. Wenn auch z. B. der Begriff eines Wesens von

höchster Vollkommenheit für uns überschwenglich ist, so wird unserem Erkennen doch dadurch die Idee übermittelt, »alle Verknüpfung der Welt nach Prinzipien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin als ob sie insgesamt aus einem einzigen allbefassenden Wesen, als oberster und allgenugsamer Ursache entsprungen wären«. Es ist dies nur eine Regel für die Erweiterung unserer Erkenntnis, ihre Fruchtbarkeit läßt sich aber vielfach erweisen, insbesondere etwa für den Begriff eines organischen Wesens. Hier ist daran zu erinnern, daß der Gottesgedanke in der vor-kritischen Naturphilosophie als Einheitsprinzip der Forschung von Kant verwertet worden war, und anderseits weisen diese Überlegungen auf die Unterfuchungen der teleologischen Urteilskraft hin.

Schließlich ist mit dieser Funktion der Vernunft ihr letzter Zweck doch auch noch nicht angegeben. Ihre Spekulationen beziehen sich vornehmlich auf drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. Das rein theoretische Interesse an ihnen ist nur gering, es bleibt aber ein praktisches. Und wenn sich auf jenem Gebiet nur ein negativer Nutzen einer Philosophie der reinen Vernunft ergab, so läßt sich auf diesem ein positiver erwarten. Wieder tritt die Zuversicht auf eine weislich vorsorgende Natur auf und wir dürfen annehmen, daß ihre letzte Ablicht eigentlich nur aufs Moralische gestellt ist. So entwickelt denn schon die »Kritik der reinen Vernunft« die Gedanken einer moralischen Welt und das Ideal des höchsten Gutes. Von der Ethik dürfen wir ihre vollständige Ausbildung erwarten.

Ethik und Religionsphilosophie.

Die Entwicklung der Kantischen Ethik zeigt eine ähnliche Problemstellung wie die seiner Erkenntnistheorie. Auch hier steht das Ziel fest: die Auffindung allgemeingiltiger und notwendiger Sätze für das menschliche Handeln. Auch hier bekämpfen einander wieder Empirismus und Rationalismus, wobei der erstere aber doch einen weniger feindlichen Standpunkt einnahm, insofern seine Hauptvertreter von einem ursprünglichen moralischen Gefühl bei jedem Menschen ausgingen. Doch konnte die Begründung moralischer Grundsätze auf einem Gefühl den Anforderungen der kritischen Philosophie nicht genügen, und so ist Kants Bemühen darauf gerichtet, das, was das Gefühl auslagte, in einer Formel auszuspreden, welche transzendentalphilosophisch, d. h. hier auf reiner Vernunft begründet werden konnte.

Kant beginnt in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« mit der Überlegung, daß die Vernunftanlage des Menschen einen bestimmten Zweck haben müsse. Zu dieser Fragestellung gelangt er auf Grund seiner

allgemeinen naturphilosophischen Ideen, welche früher dargestellt wurden. Indem die Natur die Tendenz zum Unbedingten dem Menschen als Naturanlage gab, begründete sie zugleich die sichere Erwartung, daß damit ein bestimmter Zweck erfüllt werden sollte. Da nun die theoretische Philosophie nicht zu einem befriedigenden Ergebnis gelangte, so ist die Lösung von der Ethik zu erwarten. Hier besteht nun die Möglichkeit, den Zweck der Vernunft in der Erzeugung der Glückseligkeit oder in der eines »guten Willens« zu suchen. Das erstere ist ausgeschlossen, da die Vernunft ein recht untaugliches Mittel sein würde, da sie doch eben die Unerreichbarkeit eines solchen Zieles aufzeigt und überhaupt nicht sichere Führerin zu den praktischen Zwecken des Lebens sein kann. So kann der Zweck der Vernunft nur die Hervorbringung eines guten Willens sein. Und nun entsteht die Aufgabe, das Moralprinzip des guten Willens als seiner Aussage nach identisch nachzuweisen mit dem Gebot der Vernunft. Um dies zu erreichen, führt Kant gewissermaßen als Hilfsbegriff den Gedanken der Pflicht ein, er gewinnt dadurch die imperativische Form, die der gute Wille doch eigentlich nicht an sich trägt. Nun wird gezeigt, wie das sittliche Urteil des gemeinen Verstandes äußerst subtil ist, indem jedes Handeln, das in seinen Motiven auch nur den kleinsten Beifatz egoistischer Überlegung an sich zeigt, nicht als echt sittlich empfunden wird. Der Gegensatz läßt sich ausdrücken als der des pflichtgemäßen und eines Handelns aus Pflicht. Einfache Beispiele wie das von dem Kaufmann, der ein Kind redlich bedient, nicht im Gedanken an die aus seiner Unredlichkeit möglicherweise sich ergebenden schädlichen Folgen für sein Geschäft, sondern rein aus dem Gefühl der Verpflichtung, daß er ehrlich handeln solle, erläutern diese Gegenüberstellung. Kant versucht diesen Seelenzustand des Kampfes von Pflicht und Neigung recht eindringlich darzustellen. Am besten wohl durch das Beispiel des Wohltätigen. Zu solchen Handlungen treibt uns Neigung, aber so wertvoll ein daraus entspringendes Tun sein mag, der letzte sittliche Gehalt fehlt ihm doch: »Geetzt also, das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Teilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Notleidenden wohlzutun, aber fremde Not rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, riß er sich doch aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit heraus und täte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst ihren ächten moralischen Wert. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgiltig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht weil er, selbst gegen seine eigenen mit der besondern Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke

verfehen, dergleichen bei jedem andern auch voraussetzt, oder gar fordert, wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höhern Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings! gerade da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohlthue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.«

Es darf hier nicht der Irrtum entstehen, als habe Kant verlangt, daß in jedem Fall der Mensch durch diesen Zustand eines Kampfes mit seinen Neigungen und ihrer Unterdrückung durch den Gedanken an die Pflicht hindurchgehen solle. Es wird durch diese Beispiele nur der Begriff eines rein tugendhaften Handelns entwickelt. So erhalten wir die Definition: »Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz«. Jede Rücksicht auf den Erfolg des Handelns ist damit schlechthin ausgeschlossen. Da nun aber ein Handeln ohne Zweck undenkbar ist, alle außerhalb des Individuums liegenden Zwecke nur durch Neigung gewonnen werden können, so muß der gesuchte Zweck im Individuum selbst liegen. Hier aber doch auch wieder nicht in der sinnlichen, höchstens auf das Ziel der Glückseligkeit gerichteten Natur, sondern in dem Charakter des Menschen als eines vernünftigen Wesens. Ein solches ist Zweck an sich selbst und damit gelangen wir zu der Formel: »Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden Anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst«. Es muß hier wiederum einem Irrtum gewehrt werden, als sei unter Menschheit die gegebene, im Raum zerstreute Masse der Menschen gemeint. Eine solche Interpretation müßte den allgemeingiltigen Charakter des Sittengesetzes zerstören. Vielmehr kann hier nur die Idee der Menschheit, erfaßt durch den Begriff eines vernünftigen Wesens überhaupt gemeint sein.

So entsteht nunmehr die Aufgabe aus dem Begriff eines vernünftigen Wesens die Formel des Sittengesetzes abzuleiten. Mit diesem ist der Gedanke des Willens zu verbinden; Vernunft und Wille vereinigt geben den Begriff der praktischen Vernunft. Ist nun die Unabhängigkeit des Willens von der Neigung gefordert, so bleibt nur die Möglichkeit einer Übereinstimmung des Willens mit der Vernunft als Prinzip. Dies Verhältnis wird durch die Idee eines kategorischen Imperativs ausgedrückt. Im Gegensatz zu den hypothetischen, welche immer nur die Notwendigkeit eines Mittels zu einem Zweck ausdrücken, stellt er eine Handlung »als für sich selbst, ohne Beziehung auf andere Zwecke als objektiv notwendig vor«. Aber wie können wir uns bei dem einzelnen Willensentschluß, bei der Maxime versichert halten, das Sittlich=Gute zu wollen? In dem Willen kann eine

solche Bestimmung nicht liegen. Sie muß aus der Vernunft entspringen. Was ist ihr Wesen?

Wir rühren mit dieser Frage an die letzten Gedanken Kants überhaupt. Was ist Vernunft? Eine Antwort können wir nur geben durch den Gedanken ihrer absoluten Widerspruchsligkeit, es muß in ihrem Wesen liegen, daß sie das Falsche von sich abstößt. Dies wird dann auch ein Wille tun müssen, der die Forderung einer unbedingten Geltung des von ihm Gewollten in sich schließt. Er muß also als Prinzip einer Gesetzmäßigkeit auftreten, in der der Widerspruch schlechthin ausgeschlossen ist. Die Formel, welche so gefunden wird, lautet: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne«. Beispiele können auch hier zur Erläuterung dienen. Die Frage, ob der Mensch sich das Leben nehmen dürfe, wird beantwortet durch die Entwicklung eines Begriffes der Natur, die zugleich den Menschen zur Selbsterhaltung, zugleich zum Selbstmord antreibt. Ein solcher Naturbegriff ist in sich widerspruchsvoll. Ebenso ist es mit einem Wollen, das Wohltätigkeit für sich verlangt, anderen aber sie nicht zu teil werden lassen will. Nicht die egoistische Überlegung auf die Folgen, sondern die Besinnung auf den Widerspruch im eigenen Wollen entscheidet hier. Ein solches Wollen kann nicht ohne Widerspruch die Form einer Gesetzmäßigkeit annehmen. Gesetzmäßigkeit muß eben ihrem Begriffe nach in sich übereinstimmend, d. h. widerspruchlos sein.

Diese trockene Formel der kategorischen Imperatives, welche ja eigentlich nichts mehr ausagt, als daß mit einem subjektiven Grundsatz, einer Maxime, die Operation der Verallgemeinerung vorgenommen werden soll, appelliert doch an das Wesen des Menschen. Und hier gewinnt nun alles Farbe und Leben. In dem Wissen von dem Gegensatz in unserer Natur, wie er durch das Herausringen aus den Antrieben der Neigungen zur Höhe der sittlichen Forderung zum Bewußtsein kommt, liegt das Geheimnis unserer Bestimmung aufgeschlossen. Das Sollen gebietet ein Handeln, das über alle Wirklichkeit hinausführt, es wird der Sinn unseres Lebens, der im Unendlichen liegt, uns enthüllt. Dies erfährt das Individuum an sich und es trägt in sich das Bewußtsein von der Allgemeingültigkeit des von ihm als sittlich Erkannten. Es gewinnt seine Persönlichkeit und den Gedanken der Gemeinsamkeit der vernünftigen Wesen in einem Reich der Zwecke: »Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichlung bei sich führt, in dir fallest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht

immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachlässliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?

Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirischbestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen als das moralische angemessen ist) unter sich hat. Es ist nichts anderes, als die Persönlichkeit, das ist die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen, reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört, da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß.

Jetzt ist es auch möglich, den Tiefinn der Kantischen Freiheitslehre erst zu ergründen. Es wird der paradoxe Satz aufgestellt, daß ein Wille unter Gesetzen und ein freier Wille identisch seien. Da nun nicht das Bewußtsein unter einem Gesetze zu stehen in jedem Fall Freiheit auslösen kann, so muß es ein besonderes sein und dies ist der kategorische Imperativ. Weil dieser schließlich aus dem Begriff eines vernünftigen Wesens deduziert wird, so ist deutlich, daß der Mensch als ein solches, wenn er ein aus seinem Wesen entquellendes Gebot befolgt, eben zugleich seinem freien Willen folgt.

Das Sollen weist den Menschen hin auf seine Bestimmung. Es stellt zugleich ein Ideal auf, das er in seinem diesseitigen Leben nicht erreichen kann. Vielmehr muß er den Konflikt erleben, der zwischen Wollen und Erreichen besteht. Auch ist es für ihn nicht möglich, den Ablauf des der Notwendigkeit unterworfenen Geschehens mit den sittlichen Forderungen zu vereinigen. Dieses läßt sich nicht ethisch begreifen oder rechtfertigen. Schuld und Strafe stehen nicht in rechtem Verhältnis. Diese Einsicht, welche die schwerste ist, die der Mensch in seinem Leben verwinden muß, führt Kant zum Aufbau einer moralischen Welt. Schon in der »Kritik der reinen Vernunft« hatte er auf die beiden Fragen: Was kann ich

wissen? was soll ich tun? die dritte folgen lassen: Was darf ich hoffen? Bei Stellung dieser Frage geht Kant von der freilich unbewiesenen Voraussetzung aus, daß das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit verbunden sein müsse. Beide in ihrer höchsten Vereinigung gedacht, ergeben das Ideal des höchsten Gutes. Von diesen beiden Bestimmungen ist die oberste die völlige Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetz, die Heiligkeit. Da dies Ideal aber von keinem Menschen in seinem diesseitigen Leben erreicht werden kann, so ergibt sich das Postulat seiner Fortdauer in einem jenseitigen im Sinne eines unendlichen Progressus der Annäherung an das gedachte Ziel. Die zweite Bestimmung, die Glückseligkeit, kann dem Menschen weder die Natur noch das Sittengesetz garantieren. Die erstere nicht, insofern er nicht Herr ihrer ist, das zweite nicht, da es ganz unabhängig von der Natur und deren Übereinstimmung zu unserem Begehrungsvermögen begründet wurde. Da wir nun aber doch das höchste Gut zu befördern suchen sollen, so wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der »gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, postuliert«. Dies Wesen ist Gott. Er ist oberste Ursache der Natur und zugleich muß er eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität haben. So ist er ein Wesen, das Verstand und Willen besitzt. Das Streben nach Heiligkeit und die Erwartung der Glückseligkeit finden in dem Gedanken eines gerechten, göttlichen Richters ihre Befriedigung.

So liefert eine Moralthologie das, was die theoretische Philosophie nicht geben konnte. Unsterblichkeit und Dasein Gottes sind Postulate der reinen praktischen Vernunft. In der Begründung dieser Ideen bringt Kant Gedanken zu einem gewissen Abschluß, die seit der Renaissance Geltung erlangten. Im Gegensatz zur Ableitung der Werte des Diesseits aus jenseitigen Bestimmungen, wie sie im Mittelalter geschah, sehen wir in der neueren Philosophie das Jenseits aus dem höchsten Ideal und der höchsten Steigerung und Kraft des Diesseits begriffen. Der auf sich selbst gestellte und durch die Anerkennung des aus seinem Wesen fließenden sittlichen Gebotes zum Bewußtsein seiner Bestimmung gelangte Mensch baut sich ein Jenseits auf, das er bildet nach dem im Diesseits geltenden und über es hinausweisenden Werten. Diese Konstruktion kann dann umgewandelt werden in ein persönliches Verhältnis des Menschen zu Gott. Dann erscheinen die Pflichten als göttliche Gebote, wohlverstanden nicht so, daß ihre Geltung aus dem Befehle des höchsten Wesens abgeleitet wird, sondern so, daß sie im moralischen Sollen unabhängig von jeder weiteren Beziehung unmittelbar erfaßt und dann in Gottes Willen als den Bewahrer des Sittlichen gelegt werden.

So führt die Moral zur Religion. Kants Religionsphilosophie setzt an diesem Punkte an. Sie stellt sich dar als ein Versuch, eine Synthese zwischen der eben entwickelten reinen Vernunftreligion und den Lehren der christlichen Kirche herzustellen. Ausdrücklich hat Kant diesen Zusammenhang betont. Schon der Titel »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« soll ausdrücken, daß es sich nicht um eine Religion aus bloßer Vernunft handelt, es wird nur vorstellig gemacht, »was im Text der für offenbart geglaubten Religion, der Bibel, auch durch bloße Vernunft erkannt werden kann.« Die Religionsphilosophie erhält von der Moral den Begriff des höchsten Gutes und den von der Annäherung an dies Ziel. Doch kann es sich jetzt nicht mehr um die Konstruktion dieses Ideenzusammenhanges handeln, sondern vielmehr um die Frage, wie in empirischer Wirklichkeit der gedachte Fortschritt statfinde. Aus der Doppelheit der menschlichen Natur ergibt sich der Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft und es besteht bei dem Menschen die Tendenz, »die Triebfedern der Selbstliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes« zu machen. So können wir von einem Hang zum Bösen in der menschlichen Natur sprechen und die Entwicklung der Menschheit auffassen als einen Kampf des bösen Prinzips mit dem guten. Das Ziel, unter diesem Gesichtspunkt ausgesprochen, ist nun die Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen. Eine solche Entwicklung bedarf aber einer äußeren Organisation und ihr entsprechender Mittel. Die Idee eines Volkes Gottes ist deshalb in der Erscheinungswelt nur möglich, durch die Konstitution einer Kirche. Diese bedarf dann wieder einer heiligen Schrift als eines Offenbarung enthaltenden Buches. Die letztere ist notwendig aus der Schwäche der menschlichen Natur, »da auf den reinen Glauben niemals so viel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen.« So treten einander gegenüber: Vernunft — und geoffenbarte, rein moralische und statutarische Religion. Ihr Verhältnis in bezug auf den Inhalt der Religion ist nun das, daß die letztere die erstere als Auslegerin anzuerkennen hat. Gegenüber den für eine bestimmte, zeitlich bedingte Kirche geltenden Statuten enthält die Vernunftreligion ein beständig sich erhaltendes System. Dies Verhältnis der Unterordnung der ersteren unter die letztere enthält aber zugleich die systematischen Gedanken zur Konstruktion einer Geschichte der Kirche. Es soll ein allmählicher Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Vernunftglaubens statfinden. Dieser Prozeß läßt sich an der Entwicklung der christlichen Kirche beobachten, besonders das 18. Jahrhundert begründet die Hoffnung auf eine alle Menschen auf immer vereinigende Kirche.

Ästhetik und Teleologie.

Kants theoretische Philosophie hatte den Gegensatz zwischen Natur und Freiheit zur größten Schärfe ausgebildet. In der Ethik waren aber dann Motive hervorgetreten, welche nach einer höheren Synthese drängten. In dem Gedanken des Sollens lag ausgesprochen, daß die Welt der Freiheit auf die der Natur einen Einfluß haben müsse. Auch führte die Idee des höchsten Gutes, welche eine Vereinigung von sittlicher Vollkommenheit und Glückseligkeit in sich schloß, zu dem Gedanken ihrer Verwirklichung in einem Jenseits, das als eine Fortsetzung des diesseitigen Lebens aufgefaßt werden mußte. Diese Forderungen fanden nun eine Befriedigung in dem metaphysischen Begriff eines Über sinnlichen, in welchem Natur und Freiheit vereinigt vorgestellt wurden. Zugleich trat hier ein methodisches Problem auf. Es mußte der Versuch gemacht werden, die Stellung und Geltung dieser Idee im System der kritischen Philosophie zu bestimmen. Und wie nun der Gedanke des Über sinnlichen gewonnen war aus der Tendenz zu einer Synthese zwischen Natur und Freiheit, so ergab sich die Aufgabe, den transcendentalen Ort für ihn in einem Erkenntnisvermögen zu suchen, das eine Mittelstellung zwischen Verstand und Vernunft einnahm. Von diesem ließ sich voraussagen, daß Erkenntnis durch es nicht gewonnen werden konnte. Es konnte nur die Aufgabe haben, die Verstandeserkenntnisse zu der höheren Einheit der Vernunftbegriffe überzuführen. Es kann also nur ein Vermögen der Beurteilung sein, es gibt nur ein Verfahren der Reflexion über die Gegenstände der Natur an. Es ist nur ein subjektives Prinzip und die Übereinstimmung der Gegenstände der Natur mit ihm kann nur eine zufällige sein. Dies Prinzip nennt Kant die Zweckmäßigkeit und das gedachte Erkenntnisvermögen die Urteilskraft. Es gibt nun eine ästhetische und eine logische Vorstellung von der Zweckmäßigkeit der Natur. Der ersteren werden wir inne durch das Gefühl der Lust, die zweite wird durch einen Begriff von einem Dinge, das diesem entspricht, vorgestellt. Demnach gibt es eine ästhetische und eine logische Urteilskraft.

Indem Kant der Ästhetik diese systematische Stellung einräumte, gestand er ihr eine Bedeutung zu, die sie vordem noch nicht gehabt hatte. Sie, die zuerst nur ein bescheidenes Plätzchen beanspruchen durfte und von Baumgarten nur mit einer Entschuldigung in das System eingeführt worden war, wurde nunmehr als verbindendes Glied des Ganzen gedacht. Das Erlebnis des Schönen war das, was die Gegensätze der menschlichen Natur überbrückte und dadurch, daß es mit Hilfe der transcendentalen Methode deduziert wurde, wurde es zu einer notwendigen Äußerungsform unseres Wesens.

Kant versuchte nun mit Hilfe der aus der theoretischen Philosophie übernommenen Fragestellung die Eigentümlichkeit des ästhetischen Urteils zu bestimmen. An diesem wird stets hervorgehoben werden müssen, daß es zwar von sinnlichen Eindrücken herrührt, aber doch einen höheren Wert als die eigentliche und nur sinnliche Lust in sich trägt. Und damit in Zusammenhang ist dann das über ein bloß sinnliches Erlebnis Hinausreichende und Geltung für das in ihm ausgedrückten Verlangende zu charakterisieren. So scheidet Kant es zuerst ab von den Beziehungen des Menschen zu Objekten, die auf einem Interesse beruhen. Das Geschmacksurteil ist ohne alles Interesse, ich nenne einen Gegenstand schön, ohne daß seine Existenz und ein Verhältnis zu meinem begehrenden Ich in Frage käme.

Damit läßt sich dann leicht die Einsicht verbinden, daß es nur die formalen Eigenschaften des Gegenstandes sind, die in mir das ästhetische Urteil auslösen, nur zu seiner Materie könnte ich in das Verhältnis des Begehrens treten. Und untersuche ich den Gegenstand meines ästhetischen Genießens unter dem Gesichtspunkt des Zweckes, so ergibt sich der Gedanke der Zweckmäßigkeit ohne allen Zweck. Es wird in mir ein harmonisches Verhältnis meiner Erkenntniskräfte hervorgerufen, ohne daß doch irgendwie dieser Zustand von der Einsicht in den Zweck, den das schöne Ding für mich haben könnte, abhängig wäre. Und schließlich wird das Gefühl von dem Überindividuellen, dem Gelten des Schönen, von Kant in dem Bewußtsein der allgemeinen Mitteilungsfähigkeit dieses Zustandes gesehen. Ich fühle in mir etwas angeregt, das, trotzdem es persönlich erlebt wird, doch mir so bedeutend erscheint, daß es ein Allgemeinmenschlichbedeutungsvolles genannt werden kann. Wir muten deshalb dem Anderen Beifimmung zu unserem Urteil an. Wir streiten nicht über den sinnlichen, wohl aber über den ästhetischen Geschmack.

Es ist oft gesagt worden, daß nirgends mehr als an dieser Stelle das Kantische Genie sich offenbare. Obgleich er unter den Künsten eigentlich nur zur Poesie ein näheres Verhältnis hatte, hat er doch Formulierungen gefunden, die heute noch nicht veraltet sind. Er benutzte dabei zweifellos die reiche ästhetische Arbeit seines Jahrhunderts; aber dadurch, daß er mit Hilfe seiner transscendentalen Methode das ästhetische Urteil ableitete und seine Geltung zu bestimmen versuchte, schuf er zum ersten Mal in Deutschland ein wirkliches System der Ästhetik.

Weniger von der Systematik Kants als von seiner Weltanschauung abhängig ist seine Lehre vom Gefühl des Erhabenen, das mit dem des Schönen den allgemeinen ästhetischen Grundcharakter gemein hat, aber sich dadurch von ihm unterscheidet, daß es nicht die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht, betrifft, »sondern an einem formlosen Gegenstande zu finden ist, sofern Unbegrenztheit an ihm oder durch dessen Ver-

anlassung vorgestellt und doch Totalität derselben hinzugedacht wird«. Da nun Formlosigkeit an sich nicht Quelle eines ästhetischen Genusses sein kann, so entsteht die Aufgabe diesen Gegensatz zu überwinden. Auch hier zeigt sich ein bedeutamer Unterschied: »Das Schöne führt direkt ein Gefühl der Beförderung des Lebens bei sich, das Gefühl des Erhabenen aber ist eine Luft, welche nur indirekt entspringt, nämlich so daß sie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto stärkeren Ergießung derselben erzeugt wird, mithin als Rührung kein Spiel, sondern Ernst in der Beschäftigung der Einbildungskraft zu sein scheint«. Die Überwindung des empfundenen Gegensatzes geschieht nun durch den Gedanken an die Doppelseitigkeit der menschlichen Natur. Von dem übermächtigen Gegenstande werden wir nur als sinnliche Wesen niedergeworfen, vor den Gewalten der Natur verschwindet der nur physische Mensch, aber dieser Zwang, der auf uns ausgeübt wird, ruft die höhern Kräfte unserer Seele wach, der Gedanke von der Unendlichkeit unserer Bestimmung bezwingt jenen und gibt uns eine Gemütsverfassung, welche dem Gefühl der Achtung, wie wir es aus der praktischen Philosophie kennen, verwandt ist. So ist denn auch eigentlich kein Gegenstand erhaben, sondern die Gemütsstimmung des Menschen. Die Tatsache, daß wir das Unendliche zwar sinnlich nicht auffassen, aber doch überwinden und als einheitlichen Eindruck, als Totalität vorstellen können, weist auf ein über sinnliches Vermögen in uns: die Vernunft. Hier tritt die Erinnerung an die Schlußworte der »Kritik der praktischen Vernunft« wieder auf. Und auch der Zusammenhang Kants mit Dichtern seiner Zeit wie vor allem Pope, Haller und Klopstock ist für den Kenner deutlich. Wie bei diesen so entströmt auch bei ihm Naturbegeisterung aus den Ideen über die Unendlichkeit der Schöpfung und den Gefühlen der Ewigkeit, die den Menschen wie ein Schauer ergreifen. Der tiefe Eindruck, den Kant von den Wundern des Alls in seinen naturphilosophischen Phantasien erhielt, bekommt hier seine letzte, großartige Fassung. Und die Natur, welche solche Gefühle im Menschen anregt, erhält dadurch selbst auch eine höhere Beziehung, sie ist das Substrat des Über sinnlichen. Es schaut durch die sinnliche Form hindurch uns gewissermaßen an. Das Schöne ist ein Symbol des Sittlichguten.

Neben diese Lehre vom ästhetischen Genießen stellt nun Kant die vom ästhetischen Schaffen. Er steht dabei fast ganz auf den Schultern anderer, wenn er die schöne Kunst als eine Kunst des Genies bezeichnet. Und zwar will er den Begriff des Genies einzig und allein dem Künstler zukommen lassen. Hier erhebt er sich zu großer Freiheit des Urteils, wenn er im Gegensatz zu den pedantischen Regelbüchern seiner Zeit das Recht des schöpferischen Genies betont. Er rühmt an ihm Mut, Kühnheit und

manche Abweichung von der gemeinen Regel als Verdienst und er will nicht, daß das Unnachahmliche seines Geisteschwunges durch ängstliche Behutsamkeit leide. So findet er dann die Formel, daß das »Genie die angeborene Gemütsanlage ist, durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt«. Denkt man diesen Gedanken zusammen mit dem, daß Schönheit Symbol des Sittlichguten sei, so bieten sich bedeutungsvolle Ausblicke dar. Die Natur enthüllt im Schaffen des Genies gewissermaßen unausgesprochen ihr eigenes Wesen. So muß ihr ein Prinzip zu Grunde liegen, das vereinigt in sich trägt, was in der Erscheinungswelt gefordert auftritt. Und wie die Kunst im ästhetischen Genießen vom Sinnlichen zum Sittlichen überleitet, wie sie den Menschen veredelt, so sieht sich die ästhetische Urteilskraft »auf etwas im Subjekte selbst und außer ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Über-sinnlichen verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden wird«. Hier liegen, noch nicht bis zur letzten Synthese gebracht, Ideen vorbereitet, welche Schiller dann zu dem Gedanken weiter bildete, daß die Menschheit nur durch die Schönheit zur Erfüllung ihrer Idee gelangen könne. Und von hier aus ist dann nur ein Schritt zum Glaubensbekenntnis der Romantik, dem Schelling den prägnantesten Ausdruck in dem Satz gegeben hat: »Die Kunst ist das einzig wahre und ewige Organon und zugleich Dokument der Philosophie«.

In der Kritik der teleologischen Urteilskraft verbindet Kant ein methodologisches Problem der naturwissenschaftlichen Forschung mit dem durch die Ethik gegebenen einer Versöhnung von Natur und Freiheit.

Schon in der »Naturgeschichte und Theorie des Himmels« hatte Kant die Unmöglichkeit, die Existenz organischer Wesen aus rein mechanischen Ursachen zu erklären, mit den berühmten Worten ausgesprochen: »Ist man im Stande zu sagen: gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne? Bleibt man hier nicht bei dem ersten Schritte aus Unwissenheit der wahren inneren Beschaffenheit des Objekts und der Verwickelung der in demselben vorhandenen Mannigfaltigkeit stecken? Man darf es sich also nicht befremden lassen, wenn ich mich unterstehe zu sagen, daß eher die Bildung aller Himmelskörper, die Ursache ihrer Bewegungen, kurz, der Ursprung der ganzen gegenwärtigen Verfassung des Weltbaues werde können eingesehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krauts oder einer Raupe aus mechanischen Gründen deutlich und vollständig kund werden wird«. Auf diesem Standpunkt steht Kant auch jetzt. Der Begriff des organischen Wesens wird von ihm erläutert durch den eines Naturzweckes. Die Teile eines solchen sind ihrem Dasein und

der Form nach nur durch Beziehung auf das Ganze möglich und sie verbinden sich dadurch zur Einheit, daß sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. Auch haben die organischen Wesen im Gegensatz zur bloß bewegenden Kraft der Maschine »bildende Kraft«. So kommen wir zu der Definition: »Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist«. Als Erklärungsprinzip bietet sich demnach der Zweckbegriff dar. Nun aber entsteht folgendes Problem. Zwecke können sich nur intelligente Wesen setzen und als ein solches sehen wir die Natur nicht an. Demnach kann die Betrachtung von Produkten der Natur unter dem erklärenden Gesichtspunkte eines in ihnen zur Realisierung kommenden Zweckes nur ein regulatives Prinzip an die Hand geben und ich darf einzig und allein sagen, daß ich nur nach »der eigentümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnisvermögen über die Möglichkeit jener Dinge und ihre Erzeugung nicht anders urteilen kann, als wenn ich mir zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke, welches nach der Analogie mit der Kausalität eines Verstandes produktiv ist«. So kommen wir zur Konkurrenz zweier Erklärungsprinzipien: eines rein mechanistischen und eines teleologischen. Hier will nun Kant, daß das erstere so weit wie irgend möglich durchgeführt werde, auch aus der Überlegung heraus, daß wir bei der unendlichen Mannigfaltigkeit der besonderen Naturgesetze niemals die Unmöglichkeit einer rein mechanischen Erklärung beweisen können. Andererseits darf aber doch nicht vergessen werden, daß manche Vorgänge der Natur überhaupt erst unter Zugrundelegung des Zweckbegriffes untersucht werden können und daß wir sie deshalb als einer Kausalität nach Zwecken untergeordnet denken müssen.

Die Existenz der organischen Wesen erlaubt nun den Versuch die gesamte Natur als ein System nach der Regel der Zwecke zu betrachten. Diese neue Fragestellung ist gerichtet auf die Natur selbst, sie wird übernommen als ein Zusammenhang von Gesetzmäßigkeit und nun nach seiner Bedeutung gefragt. So entsteht der Begriff eines Zweckes der Natur und wir können als ihren letzten Zweck den Menschen ansehen, da er das einzige Wesen ist, »welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann«. Das Ziel, das die Natur nun mit dem Menschen anstrebt, ist seine Kultur. Wir wissen aber, daß damit des Menschen Bestimmung nicht erschöpft ist. Und so müssen wir zu dem Begriff des Endzweckes aufsteigen, d. h. eines solchen, »der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf«. Diese Idee wird eingeführt unter Berufung auf das Zugeständnis des gemeinsten Verstandes. Er wird sich des Gedankens nicht entschlagen können, daß die Welt ohne

den Menschen eine Wüste und ohne Endzweck sein würde. So wird eine Deutung in Hinblick auf den Menschen versucht. Der Gegensatz von Mechanismus und Teleologie verschwindet vor dieser Betrachtungsweise, beide Begriffe werden zusammengefaßt gedacht unter dem der Natur, die dann wieder in Gegensatz tritt zu dem der Freiheit. Aus den Ergebnissen der Ethik ist nun klar, daß der Mensch nur als moralisches Wesen Zweck der Schöpfung sein kann. Dadurch ist für die Welt der Natur und die der Freiheit ein vereinigendes Prinzip gefunden. Das »moralische Verhältnis muß eben so notwendig die Bedingung der Möglichkeit einer Schöpfung gewesen sein, als das nach physischen Gesetzen«. So ist es möglich, die Schöpfung aus einer Absicht des Schöpfers zu interpretieren. Können wir ihm einen Endzweck beilegen? Er würde das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt sein. Es ist nun klar, daß die Natur uns ein solches nicht liefern kann. Die Garantie ist nur möglich durch ein Wesen, das zugleich eine verständige und eine moralische Weltursache ist. Nur so wird die Ausführbarkeit des durch das moralische Gesetz Gebotenen in der uns umgebenden Welt gesichert. Ein als Pflicht aufgegebener Endzweck und eine Natur ohne allen Endzweck würden mit einander in Widerspruch stehen.

Die Verwertung des Zweckbegriffes für die Behandlung des Problems Natur und Freiheit zeigt, welche Bedeutung eine neue Problemstellung für die Lösung längst durchdachter Schwierigkeiten haben kann. Die »Kritik der Urteilskraft« hat in dem Begriff vom Menschen als dem Endzweck der Schöpfung Ideen zu einer letzten Formulierung gebracht, welche sich von Beginn an bis zu diesem Werk verfolgen lassen. Der Gedanke von der Ausnahmestellung des Menschen hat nunmehr seine schärfste begriffliche Fassung erhalten, und es ist die Ethik, welche diese Lösung gab. Aber doch nicht sie allein. Es hat sich gezeigt, wie unentbehrlich für die Idee des Endzweckes der Glückseligkeitsbegriff ist. Er verlangt eine Zuordnung der Natur zu dem System der moralischen Ideen, da das Streben nach Glückseligkeit dem Menschen von ihr eingegeben ist. Dies natürliche Streben kommt aber einmal in dem Mechanismus der Natur nicht zu seinem Recht und wird gewissermaßen von ihm zurückgewiesen. Anderseits erlaubt die Ethik nicht, daß es zu einem Motiv für ein im strengsten Sinne sittliches Handeln werde. Trotzdem hält Kant, einem instinktiven Bedürfnis und einem Glaubenssatz der Religion gehorchend, an der Forderung einer Synthese von Sittlichkeit und Glückseligkeit fest und nimmt durch den letzteren Begriff ein natürliches Streben als Fundament in den Bau der moralischen Welt auf. Beide Systeme werden im Überfönnlichen vereinigt gedacht, während sie doch im Sinnlichen sich immer fliehen oder fliehen sollen.

Geschichtsphilosophie.

Kants geschichtsphilosophische Lehren sind auf Grund der entwicklungs- geschichtlichen Ansichten seiner Frühzeit entstanden. Von ihnen aus erhielt sich bei ihm der universalistische Blick auf das Gesamtgeschehen in der Geschichte der Menschheit. Doch stützte er sich andererseits auf die Vorarbeiten, welche in Frankreich, England und Deutschland im 18. Jahrhundert geliefert worden waren. Das eigentlich wissenschaftliche Fundament für eine geschichtsphilosophische Betrachtung war von Montesquieu dadurch gelegt worden, daß er die Bedingungen und Gesetze des gesellschaftlichen Lebens untersuchte. Er ging dabei von dem Gedanken einer in der Erscheinungswelt angelegten rationalen Ordnung aus, welche gegenüber dem die beherrschenden Wechsel eine gleichbleibende, ewige ist. Nun folgte Voltaire und verwertete für seine geschichtsphilosophische Konstruktion vor allem den Begriff eines Zusammenhanges der Kultur, der das natürlich bedingte gesellschaftliche Leben ebenso wie die geistigen Strömungen zu umfassen versuchte. Besonders lebendig war in ihm der Glaube an den Fortschritt der Menschheit, den er in Hinblick auf die eigene Zeit als eine Entwicklung zur Freiheit auffaßte. In England war es vornehmlich Hume, der die treibenden Mächte der Geschichte psychologisch zu begreifen versuchte. In Deutschland hatte Leibniz für eine universalistische Betrachtung den Rahmen in seinen Ideen über die Entwicklung des Universums geliefert. Dann wirkten die Lehren eines Voltaire hinüber und es wird der Gedanke einer Universalhistorie ausgebildet, welche Welt und Menschheit als eine Einheit zu begreifen und die Geschichte in den großen Weltbegebenheiten darzustellen und zum System zu bringen suchte. Schließlich hat kurz vor Kant der Schweizer Hefin die Menschheitsentwicklung durch den Fortgang vom Zustande der Sinnlichkeit durch den der Einbildung zu dem der Vernunft dargestellt. Gemeinsam war all' diesen Theorien eine optimistische Beurteilung in bezug auf die Bewegung der Kultur. Das Gefühl von dem Werte der eigenen Zeit führte dazu, sie als das Ziel aller bisherigen Entwicklung aufzufassen. Dieser Ansicht stellte sich Rousseau entgegen, indem er vom Standpunkte einer moralischen Wertung die menschliche Kultur betrachtete und sie dann verdammt. Damit stellte er den höheren Begriff der moralischen Bestimmung des Menschen über den der Kulturbestimmung und gab damit der Geschichtsphilosophie einen neuen systematischen Gedanken.

Als Kant nun in dem Aufsatz, »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, vom Jahre 1784 zum ersten Mal seine geschichtsphilosophischen Ideen aussprach, hatte er in der »Kritik der reinen Vernunft« den Gegensatz von Natur und Freiheit entwickelt. Dadurch

daß er nun den metaphysischen Begriff der intelligiblen Freiheit von seinen Betrachtungen, die es ja nur mit den historischen Erscheinungen zu tun hatten, ausschloß, konnte er den Gedanken eines notwendigen Ablaufs oder, wie er sich ausdrückte, eines maschinenmäßigen Ganges dieses Geschehens durchzuführen versuchen. Die in diesem wirkenden Kräfte waren dann die Leidenschaften der Menschen und so sehr sie einander entgegengesetzt sind und die Menschen in immer neue Zwietracht verwickeln, so sehr dienen sie doch den Absichten der Natur. Sie hat den Menschen zur Gesellschaft bestimmt und hat ihm eine Vernunftanlage gegeben, die er nirgend anders als in jener entwickeln kann. So ist er Urheber seiner Kultur. Diese aber ist ein Zusammenhang, zu dem die einzelnen Generationen und Menschen als Glieder gehören. Die Entwicklung geschieht in der Gattung, nur in dieser erreicht die Menschheit ihr Ziel. So erhält das Nacheinanderleben der Generationen Kontinuität, während im Tierreich die Reihe mit der Vollendung jedes einzelnen Individuums abgebrochen ist. Das Ziel ist nun die »Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft.« Es wäre gewonnen in einer Gesellschaft, die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne. Das Problem einer solchen idealen bürgerlichen Verfassung ist aber nur zu betrachten in Beziehung zu dem eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses. Daselbe wird gedacht in Analogie mit dem der Individuen zueinander. Die Unvertragbarkeit kehrt wieder und die Natur braucht den Krieg als Mittel ihrer Absichten nach einer weltbürgerlichen Verfassung. Das Ideal eines Völkerbundes taucht auf. Doch diese Zielfsetzung der Menschheitsgeschichte reicht noch nicht aus, sie führt nur zur Zivilisierung, denn »die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur.« Alle Kulturarbeit dient diesem letzten Zwecke, sie bereitet den Zustand vor, wo eine pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft in ein moralisches Ganze verwandelt werden kann. Die Entstehung einer solchen Denkungsart wird von der Aufklärung erwartet. Das nach ihr benannte Zeitalter hat die Bahn frei gemacht für eine Selbstbestimmung des Menschen, der Geist der Freiheit breitet sich aus, die langsame Bemühung der inneren Denkungsart der Bürger darf nur nicht durch die kriegerischen Absichten der Staaten gestört werden.

Diesen Ideen liegt eine Ansicht von der Natur zugrunde, wonach diese als ein auf die Erreichung bestimmter Ziele gerichtetes Prinzip aufgefaßt wird. Sie führt den Menschen, der aus eigener vernünftiger Überlegung dahin nicht gelangen würde, wider seinen Willen durch gewaltsame Mittel zu einem idealen Zustande. So dient Kants Darstellung dem Theodizee-

gedanken, er gibt eine Rechtfertigung der Natur. Der Mensch sank herab zu einem Mittel für dieselbe. Die darin liegende Härte wurde aber dadurch gemildert, daß die Natur mit der Vorsehung identifiziert wurde und daß das Individuum, das im geschichtlichen Ablauf nur ein Glied in der Kette war, durch die persönliche Unsterblichkeit zur Erfüllung seiner Bestimmung gelangen konnte.

Die weitere Entwicklung der Kantischen Geschichtsphilosophie, welche durch kleinere Aufsätze gelegentlich Ergänzung und Erläuterung erfuhr, wurde nun besonders durch zwei Momente bestimmt. Einmal vernichtete die »Kritik der Urteilskraft« den Theodizeegedanken, indem sie durch den Begriff des Endzweckes die Bestimmung des Menschen aus der Wirkungssphäre der Natur heraushob und die Vereinigung der beiden Welten der Natur und der Freiheit in der Idee eines Überinnlichen gab. Diese Synthese war aber als Postulat der praktischen Vernunft aufgestellt und eine wirkliche Bestätigung brauchte sie an der Wirklichkeit des historischen Lebens nicht zu erfahren. Anderseits standen unter dem Einfluß dieser geschichtsphilosophischen Konstruktionen und wirkten auf sie bedeutsam zurück, die Religions- und die Rechtsphilosophie. Für beide galt als regulative Idee der Begriff des Endzweckes. Die erstere begriff den Gedanken der Entwicklung durch die Kategorien des Guten und Bösen und sie lehrte einen Sieg des ersteren über das letztere. Die Rechtsphilosophie entwickelte den Begriff der Vernunft gegenüber dem positiven Rechte und versuchte ebenfalls die Entwicklung als auf die Realisierung des ersteren gerichtet zu betrachten.

So konvergierten Kants Gedanken auf die Frage nach dem Fortschritt der Menschheit. Der Sinn desselben wurde durch jene religionsphilosophischen Kategorien begriffen. Die Bestätigung der Aufwärtsentwicklung glaubte Kant allerdings besonders nach den Erlebnissen seines Alters nicht aus der Erfahrung entnehmen zu dürfen. Desto stärker mußte, als er den Gedanken eines Fortschrittes nicht aufgeben konnte, deshalb die Zuversicht auf das Prinzip des Überinnlichen in Anspruch genommen werden und so sehen wir denn dies metaphysische Prinzip in den geschichtsphilosophischen Überlegungen der letzten Zeit deutlicher hervortreten. Aber diese Ideen haben bei ihm niemals eine dogmatische Ausbildung erfahren, immer wirkte ihnen entgegen das Festhalten an dem kritischen Gedanken. So ist Kants Geschichtsphilosophie nicht ein vollendetes Ganzes, aber sie hat Ansätze zu späteren Problemstellungen geliefert.

Schlußbetrachtung.

Die beiden Begriffe, die als die eigentlichen Angelpunkte des Kantischen Systems sich uns ergaben, waren Natur und Freiheit. In der Darstellung des ersteren gab er eine Deduktion der Grundprinzipien naturwissenschaftlicher Forschung aus den im Wesen des menschlichen Erkennens liegenden Grundbedingungen. So verlieh er dem System der mathematischen Naturwissenschaft eine gesicherte Begründung, wie sie sie vordem nicht gehabt hatte. In diesen Untersuchungen zeigt sich Kant erfüllt von edtem Geist wissenschaftlichen Strebens. Er hat mit voller Klarheit die Tendenz der Naturwissenschaft, die Vielheit der Erscheinungen wenigen großen Gesetzen unterworfen zu zeigen, begriffen. Und er zieht rücksichtslos und mit unnachlässlicher Wahrheitsliebe die Konsequenzen dieser Ansicht. Unter dem Gedanken der Freiheit fallen wir aber dann die sittlichen, religiösen und metaphysischen Tendenzen zusammen, von denen sein Inneres bewegt wurde. Niemals hat Kant abgelaßen von dem Gedanken einer göttlichen Ordnung in den natürlichen und menschlichen Dingen. Er eröffnete einen neuen Zugang zur intelligiblen Welt durch seine Lehre vom moralischen Sollen und die dadurch geforderte Wirklichkeit der Freiheit. Damit rettete er zugleich die Autonomie des sittlichen Bewußtseins. Der freie Mensch dem sittlichen Gesetze gehorchend, das er als seiner Natur entsprechend anerkennt und aus dem er das Bewußtsein seiner höheren Bestimmung und die Sicherheit einer göttlichen Führung gewinnt. So veröhnen sich die Gegensätze im Gottesbewußtsein.

»Philosophie ist die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft und der Philosoph ist der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft«. Erstere löst die ihr gestellte Aufgabe durch den Gedanken von der letzten Bestimmung des Menschen als eines Endzweckes der Schöpfung. Und an diesem höchsten Prinzip mißt sie die Erscheinungen des menschlichen Lebens in Geschichte, Recht und Religion. Alles was von Menschen ausgeht, prüft sie in Hinblick auf die ewigen Werte. Und diese verteidigt und bringt sie zur Geltung gegenüber den staatlichen Gewalten. So tritt sie für religiöse Toleranz und bürgerliche Freiheit ein. Der Philosoph ist der Sachwalter der Ideen, dies ist die Ansicht von ihm in seinem Weltbegriffe.

Literatur.

Allgemeines.

- Kuno Fischer, Immanuel Kant und seine Lehre. 5. Aufl. 1910.
 F. Paulen, I. Kant. Sein Leben und seine Lehre. 4. Aufl. 1900.
 G. Simmel, Kant 1904.
 E. v. Afer, Kant 1909.
 Bauch, I. Kant 1911.

Leben und Persönlichkeit.

- L. E. Borowski, Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants. 1804.
 R. B. Jachmann, I. Kant, geschildert in Briefen an einen Freund. 1804.
 E. A. Chr. Wafianski, I. Kant in seinen letzten Lebensjahren. 1804.

Das kosmogonische Weltbild.

- P. Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. 1911.

Die Erkenntnistheorie.

- H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. 1885.
 A. Riehl, Kants Kritizismus I. 2. Aufl. 1908.
 E. Adickes, Kant-Studien. 1895.

Ethik und Religionsphilosophie.

- P. Menzer, Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zum Jahre 1785. Kantstudien II/III. 1898/9.
 A. Meffer, Kants Ethik. 1904.
 A. Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik. 1891.
 A. Schweitzer, Die Religionsphilosophie Kants. 1899.

Ästhetik und Teleologie.

- E. Kühnemann, Kants und Schillers Begründung der Ästhetik. 1895.
 A. Stadler, Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. 1874.
 P. Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. 1911.



FICHTE

Als Fichte und Hegel längst auf dem alten Dorotheenstädtischen Kirchhof in Berlin die letzte Ruhe gefunden hatten, und als auch Schelling dem Ziele des Lebens nicht mehr fern war, hat dieser Letzte aus der großen Epoche der deutschen Philosophie rückschauend das Wort gesprochen, derjenige Punkt im Gebäude des Kantischen Kritizismus, an den die spätere Entwicklung sich als eine notwendige Folge angeschlossen habe, finde sich in Kants Lehre von dem Ideal der Vernunft (Schellings Sämtl. Werke II, I, 283), d. h. also, in den Auseinandersetzungen über die Beweise für das Dasein Gottes in der Kritik der reinen Vernunft. Dieses Urteil Schellings liegt nicht auf der Oberfläche, aber es ist richtig. Wertvolle Keime der neuen Einsichten sind in jenem Lehrstück enthalten: aber sie sind umklammert von der Architektur einer philosophischen Auffassung, deren harte Einseitigkeit nirgends schärfer als gerade hier zu spüren ist. Der Kritizismus ist eine Philosophie des Vorgestellten, nicht eine Philosophie der Realität. Dementsprechend gilt in jenen Ausführungen der Kritik der reinen Vernunft die Realität Gottes als eine »Hypothese«, und zwar als eine solche, deren Möglichkeit geradezu anzunehmen wir nicht berechtigt sind (Kr. d. r. V., 2. Aufl. 608). Es ist entscheidend für die mit Fichte einsetzende Bewegung, daß das »Ideal der Vernunft« aus den Fesseln befreit wurde, in die es von der lediglich kritischen (negativen) Art des Philosophierens geschlagen worden war.

Wenn nach dem Prinzip der Kantischen Philosophie gefragt wird, so wird man, wenn man zunächst an die Kritik der reinen Vernunft als das grundlegende Buch denkt, antworten dürfen: dies sei der Begriff der Erfahrung. Will man der über die Grenzen einer bloßen Erkenntnistheorie hinausgehenden Bedeutung des Kritizismus Rechnung tragen, so wird man die Antwort dahin formulieren: das Prinzip dieser Philosophie sei die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Bewußtseins, sei das Bewußtsein selbst als »mögliches« Bewußtsein, als Bewußtsein überhaupt. Die Möglichkeit des Bewußtseins ist das Prinzip, nach dem die Vernunft kritisiert wird und ihre »dialektischen Anmaßungen« (Kr. d. r. V., 2. Aufl. 796) zurückgewiesen werden.¹ Nur als formales Bewußtsein scheint nach Kants Auffassung die Vernunft ihren Namen zu verdienen: nur als solches ist sie vernünftig. Das Ende der kritischen Untersuchungen in Kants Haupt-

¹ Man lese besonders den einleitenden Abschnitt des zweiten Buches der transszendentalen Dialektik »Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft« (Kr. d. r. V., 2. Aufl. 396–398). Hier wird der Ton angegeben, auf den die ganze folgende Kritik der »Sophistifikationen der reinen Vernunft« gestimmt ist. In den dialektischen Schlüssen, sagt Kant, schließen wir »von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes, wovon wir keinen Begriff haben« — nämlich keinen solchen Begriff, wie er jenem »möglichem« Bewußtsein entspricht, von dem die transszendentale Analytik gehandelt hat, und dessen alleinige Gültigkeit und mithin Tauglichkeit zum kritischen Prinzip als feststehend genommen wird.

werken ist nun freilich überall das Postulat, daß die Vernunft doch — in einer nicht näher bestimmbar Weise — mehr sein muß als bloße Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Bewußtseins. Die »Dinge an sich« müssen, obwohl sie nicht von den Bedingungen der Möglichkeit des Bewußtseins bestimmt sind, doch etwas Besseres sein als die absolut gesetzte Vernunftlosigkeit, sonst wäre die Freiheit ein leerer Wahn und wären die Kritik der praktischen Vernunft und die der Urteilskraft (ja im Grunde sogar schon die der reinen Vernunft selbst) sinnlos: Die Dinge an sich müssen irgend welchen Anteil an der Vernunft haben. Man kann in diesem Satz, wenn man die freilich sehr bedenkliche Bezeichnung »Dinge an sich« einmal passieren lassen will, den Ausdruck der Einsicht sehen, daß die Vernunft in sich selbst ein für das Bewußtsein dunkles Gebiet hat. In der mit Fichte beginnenden Epoche der philosophischen Entwicklung ist diese Einsicht energisch herausgearbeitet worden. In den Werken Kants aber steht sie — überdies in schiefer Gestalt — nur für den, der die nunmehr unvermeidlich gewordenen Konsequenzen sieht: als solche unvermeidliche Konsequenz aber negiert sie das Prinzip, aus dem sie bei Kant hervorgegangen ist: die Gültigkeit des Bewußtseins als formaler Allgemeinheit und Notwendigkeit. Also das Ende der kritischen Untersuchungen Kants ist, daß das Prinzip in seiner Gültigkeit erschüttert ist. Ein Widerspruch, der freilich nur infolge jener methodischen Laxheit hat unbemerkt bleiben können, die zu philosophieren beginnt, ohne sich über das Prinzip des Philosophierens auszusprechen, und die das Verläumte auch später nicht nachholt, so daß der Leser dieses Prinzip nur durch Analyse der betreffenden Bücher feststellen kann. Daß es im Interesse der wissenschaftlichen Klarheit notwendig war, das in Dunkel gehüllte Prinzip des Philosophierens ans Licht zu ziehen, war schon vor dem Auftreten Fichtes, ja schon vor dem Erscheinen der Kritik der praktischen Vernunft, von Carl Leonhard Reinhold verspürt worden. Fichte hat (in einer Vorrede aus dem Jahre 1794) seinen Bemühungen große Anerkennung gezollt: nach dem genialen Geiste Kants habe der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden können als durch Reinholds systematischen Geist: in Reinhold erblickt er denjenigen, der zuerst das Problem gesehen hat, dessen reinliche Stellung und Lösung die Wissenschaftslehre ist (Fichtes Sämtliche Werke I, 31).

Fichtes Wissenschaftslehre stellt die Philosophie auf einen neuen Boden, indem sie von vorne herein das Bewußtsein nicht absolut setzt, sondern es im Absoluten verankert — im Absoluten, das nun aber kein unbekanntes metaphysisches Ding an sich ist, sondern das in uns allen lebendig ist: im absoluten Ich. Dieses absolute Ich, mit dem Fichtes Philosophie anhebt, ist also durchaus nicht etwa das Bewußtsein, weder das theoretische noch

das praktische: es ist vielmehr die das Bewußtsein tragende und ermöglichende, die das Bewußtsein in sich selbst schließende lebendige Wahrheit. »Wir machen ja die Wahrheit nicht — sagt Fichte in einem seiner späteren Werke (1804) —, und es wäre schlecht bestellt, falls wir dies sollten; sondern die Wahrheit macht sich selber durch eigene Kraft« (X, 124). Die Wahrheit hat das Bewußtsein nicht über sich, sondern dieses hat über sich die Wahrheit. Die Wahrheit ist absolut, sie setzt sich schlechthin. Sie ist (nach dem Sprachgebrauche der Wissenschaftslehre von 1794/95) das absolut thetische Ich, die absolute Thesis: Ich=Ich, oder Ich bin. (Denn das unterscheidet diese Gleichung Ich=Ich von jeder anderen, die die Form $A=A$ hat, daß sie Realität setzt. Wenn ich sage: $A=A$, so sage ich nicht, daß A ist; ich sage nur: wenn A ist, so ist A; meine Gleichung formuliert die Notwendigkeit der Beziehung zwischen jenem wenn und diesem so. Sage ich jedoch: Ich=Ich, so geht die Bedeutung dieser Gleichung über die Behauptung einer formalen und an sich leeren logischen Beziehung hinaus; sie drückt vielmehr die Selbstsetzung des Ich aus: vgl. I, 69). Die Wahrheit setzt sich selbst als absolutes Ich.

Das Bewußtsein ist kein absolutes, sondern ein endliches Ich. Es setzt sich nicht absolut: es ist nur dadurch Bewußtsein (im philosophischen Sinne, was der Psychologe Bewußtsein nennt — Tierbewußtsein u. dgl. —, gehört nicht in den Zusammenhang dieser Untersuchungen), daß es über sich die Wahrheit hat, und sich gegenüber die Dinge. Die Wissenschaftslehre stellt in ihrem ersten Grundsatz die schlechthin unbedingte Selbstsetzung des absoluten Ich fest; in ihrem zweiten und dritten Grundsatz formuliert sie die Urfunktionen des Bewußtseins, Antithesis und Synthesis, beide miteinander gesetzt, nicht ohne einander möglich: Entgegensetzen und Verbinden, Unterscheidungsgrund und Beziehungsgrund sind stets untrennbar vereint. Im Urteil »Der Vogel ist ein Tier« sind die Begriffe Vogel und Tier miteinander verbunden, und auf den die Verbindung ermöglichenden Beziehungsgrund (den Begriff Tier) wird reflektiert. Die Begriffe sind einander aber auch entgegengesetzt: sie sind nicht identisch. Nur wird in diesem affirmativen (nach Fichtes Terminologie: synthetischen) Urteil von dem Unterscheidungsgrund (der spezifischen Differenz der verschiedenen Tierarten) abstrahiert. Im negativen (antithetischen oder analytischen) Urteil dagegen wird auf den Unterscheidungsgrund reflektiert und vom Beziehungsgrund abstrahiert (I, 116). Die alte dogmatische Philosophie nun bewegt sich durchaus in dem durch Antithesis und Synthesis bestimmten Rahmen. »Der Dogmatismus geht, wo er am weitesten geht, bis zu unserm zweiten und dritten Grundsatz, aber nicht bis zum ersten schlechthin unbedingten; gewöhnlich erhebt er bei weitem so hoch sich nicht« (I, 122). Daß das entgegenseetzende und verbindende Bewußt-

sein die absolute Wahrheit zur Voraussetzung hat, entgeht ihm. »So wenig Antithesis ohne Synthesis, oder Synthesis ohne Antithesis möglich ist: ebenfowenig sind beide möglich ohne Thesis, ohne ein Setzen schlechthin, durch welches ein A (das Ich) keinem anderen gleich und keinem anderen entgegengesetzt, sondern bloß schlechthin gesetzt wird« (I, 115). Die Thesis, die absolute Selbstsetzung des Ich, ist keine Funktion des Bewußtseins mehr. Aber darum macht sie sich doch im Bewußtsein geltend, und nicht nur, sofern sie unerkant jede Antithese und Synthese möglich macht, sondern es gibt eine besondere Klasse von Urteilen, die sich überhaupt nur auf sie stützen und darum ganz eigentlich thetische Urteile heißen müssen (I, 116 f.): sie haben keinen Beziehungsgrund und keinen Unterscheidungsgrund; sie sind keine Produkte des Bewußtseins (d. h. des Entgegensetzens und Verbindens): die Vereinigung von Subjekt und Prädikat, die sie durch ihre logische Form aussprechen, stützt sich nicht auf einen in die Sphäre des Bewußtseins fallenden Begriff, sondern sie geschieht durch die absolute Thesis selbst. Eben darum aber können sie keine theoretischen Urteile sein: theoretische Urteile entwickeln sich aus dem zweiten und dritten Grundsatz; der erste hat für sie lediglich regulative Geltung (I, 122). Die thetischen Urteile sind diejenigen, die von der Wahrheit selbst reden, von der Selbstsetzung des absoluten Ich, die kein Gegenstand des Bewußtseins ist, vor der das Bewußtsein unzuständig wird, und auf die es sich doch bezogen weiß, die sein tragender Grund ist und sein Ziel. Freilich ein unerreichbares Ziel: ins Bewußtsein fallen nur Einzelwahrheiten, niemals jene Wahrheit, die keinen Plural hat, und auf die doch alle Einzelwahrheiten hinweisen.

Keine Einzelwahrheit ist schlechthin wahr. Tritt sie als affirmatives (synthetisches) Urteil auf, so ist in ihr von dem Unterscheidungsgrund abstrahiert, was aber doch offenbar nicht geschehen dürfte, wenn das Verhältnis, in dem die hier verbundenen Begriffe zueinander stehen, so, wie es in Wahrheit ist, ausgesprochen werden soll! Und umgekehrt: trägt die Einzelwahrheit negative (antithetische, analytische) Form, so ist der Beziehungsgrund bei Seite gesetzt, und das Urteil erweckt den trügerischen Anschein, als ob das Verhältnis der beiden Begriffe A und B wirklich darin aufginge, daß sie voneinander unterschieden sind, während sie doch, um überhaupt unterschieden werden zu können, auch in irgendeiner Beziehung einander gleichgesetzt werden müssen (I, 112). »Ich=Ich«, »Ich bin«: Diese thetischen Urteile sind schlechthin wahr; aber — das Bewußtsein faßt sie nicht. Wir fassen sie nicht; wir schöpfen sie nicht aus. Sie stehen über uns wie unendliche Aufgaben (I, 116). Wir begründen sie nicht. Das thetische Urteil »hat keinen Grund, sondern es gibt selbst den Grund alles Begründeten an« (I, 112). Man bemerkt leicht: Kein

Mensch kann das thetische Urteil »Ich bin« von sich ausagen. Wenn ein Mensch diese Worte von sich selbst gebraucht, so ist ein gewöhnliches »synthetisches« Urteil aus ihnen geworden; sie bezeichnen nun eine Einzelwahrheit, die nicht mehr schlechthin wahr ist. Der einzelne Mensch ist nicht nur, sondern er ist zugleich auch nicht, ist ein nicht wahrhaft Seiendes, er und das lebendige Sein (Sein in der ersten Person) sind nicht schlechthin identisch. Nur das absolute Ich, nur die ewige Wahrheit selber kann das Subjekt der thetischen Urteile sein.

Allerdings ist es unser endliches Bewußtsein, das die thetischen Urteile formuliert, und das auch versteht, was es in ihnen sagt — nämlich etwas Unfaßbares, weit über seine Sphäre Hinausliegendes. Dieses Unfaßbare ist darum nichts Unklares oder weit hergeholtes Phantastisches: es ist vielmehr die allerklarste und allerunmittelbarste Idee einer Wahrheit, die im vollen Sinne wahr ist, eines Ich, das im vollen Sinne Ich ist. Indem nun unser endliches Bewußtsein die logische Form für ein thetisches Urteil hergibt, vermag es doch den Inhalt dieses Urteils nicht in sich zu fassen: das endliche Bewußtsein begreift hier nur sein Unvermögen; nicht aber begreift es positiv das Absolute. Wir begreifen das absolute Ich, die Wahrheit nur durch Selbstnegation des Bewußtseins. Aber, so möchte man hier etwa einwenden, wenn ich das thetische Urteil »Ich bin« denke, so denke ich doch entschieden etwas Positives. Gewiß: die Selbstnegation des Bewußtseins ist in letztgültiger Wahrheit ein positiver Akt: denn — das Bewußtsein ist etwas Negatives. Die Negation dieses Negativen im thetischen Urteil ist die Selbstsetzung des ursprünglichen Positiven, die Selbstsetzung desjenigen in uns, was wahrhaft positiv ist — des absoluten Ich. Indem unser Bewußtsein sich in solcher Art selbst negiert, lebt in ihm das Leben der ewigen Wahrheit.¹ Nicht das Bewußtsein als solches vollzieht die thetischen Urteile; thetische Urteile gelten nicht in Kraft des zweiten und dritten Grundsatzes: sie gelten ganz allein kraft des ersten Grundsatzes, und darum kann nur das absolute Ich selbst sie denken. (Aus der Sphäre des Bewußtseins stammt nur die logische Form der Verknüpfung, in der sie formuliert werden; aber die Verknüpfung bedeutet hier etwas anderes als im »synthetischen« Urteil.) M. a. W.: In einem Bewußtsein, in dem thetische Urteile auftreten, lebt das absolute Ich. Nun aber gibt es überhaupt kein Bewußtsein (im philosophischen Sinn des

¹ In der klassischen ersten Darstellung der Wissenschaftslehre (1794/95) redet Fichte noch nicht von einer Selbstnegation des Bewußtseins; er hat nur erst die weniger charakteristische Formulierung, daß die absolut geltende Idee des absoluten Ich »nicht denkbar ist, indem sie für uns einen Widerspruch enthält« (I, 117). Inhaltlich besteht kein Unterschied zwischen dieser Ausdrucksweise und der (im Anschluß an spätere Schriften Fichtes; vgl. z. B. X, 184) im Text verwendeten.

Wortes), in dem nicht thetische Urteile möglich wären: Antithesis und Synthesis haben die Thesis zur Voraussetzung; jedwede Einzelwahrheit hat ihren Sinn darin, daß sie wahr sein will: die Idee der Wahrheit ist ihre absolute Voraussetzung. Es gibt kein Wesen, es kann kein Wesen geben, das einen Urteilsakt vollziehen könnte, ohne Unendlichkeit in sich zu haben; jedem Akt des Bewußtseins liegt die Selbstsetzung des absoluten Ich zugrunde. — Von hier aus versteht man ohne Mühe die häufig wiederkehrende Wendung, daß es kein Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein gibt (vgl. bes. I, 521 ff.). Lesern, die in einer psychologischen Terminologie eingeübt sind, machen solche — und viele andere — Sätze begreiflicher Weise große Schwierigkeiten.

In unserm endlichen Bewußtsein ist also dasjenige, was es zum Wahrheitsbewußtsein macht, das in ihm lebende absolute Ich. Und dieses macht die endlichen Kategorien des Bewußtseins nur dadurch zu Daseinsweisen der unendlichen Wahrheit, daß es in sie den Widerspruch hineinlegt, der sie über sich hinausweist: ein in sich abgeschlossenes endliches Verhältnis könnte in keiner Weise Wahrheit sein. Die systematischen Entwicklungen Fichtes geschehen dadurch, daß deutlich wird, wie in den gewonnenen Sätzen andere einander widersprechende Sätze enthalten sind. In den thetischen Urteilen zwar ist der Widerspruch überwunden: aber dafür stehen sie in Widerspruch zum ganzen Bewußtsein als solchem. Das Bewußtsein kann sie nicht fassen. Nicht unser Bewußtsein (die Wechselfunktion des Unterscheidens und Verbindens) erkennt sie an: sondern wenn wir sie anerkennen, erkennt sie der in uns lebendige Urgrund unseres geistigen Seins an, das absolute Ich. Mit unserer Endlichkeit steht diese Anerkennung des absoluten »Ich bin« in Widerspruch, und im Gebiet des theoretischen Bewußtseins ist der Widerspruch nie zu lösen. Indem aber unser theoretisches Bewußtsein sich selbst negiert, ist doch unsere Endlichkeit nicht überhaupt ausgelöscht: wo für das theoretische Bewußtsein nur der absolute Widerspruch war, erscheint für das praktische Bewußtsein die notwendige Aufgabe, das höchste Ziel. Wenn in uns das absolute Ich sich selbst ergreift, dann erleben wir die Spannung zwischen unserer Endlichkeit und der Aboluthheit unseres Lebensgrundes als das Streben, aus unserer Beschränktheit herauszukommen: wir sind nicht jenes Ich, das im vollen Sinne mit sich identisch ist, aber der tiefste Trieb unseres geistigen Lebens will es sein, und indem wir diesen Willen zum Gesetz für uns machen, sagen wir: wir sollen es sein. »Der Mensch soll stets einig mit sich selbst sein; er soll sich nie widersprechen. — Nämlich das reine Ich kann nie in Widersprüche mit sich selbst stehen, denn es ist in ihm gar keine Verschiedenheit, sondern es ist stets Ein- und Ebendaselbe: aber das empirische, durch äußere Dinge bestimmte und bestimmbare Ich kann sich widersprechen,

— und so oft es sich widerspricht, so ist das ein sicheres Merkmal, daß es nicht nach der Form des reinen Ich, nicht durch sich selbst, sondern durch äußere Dinge bestimmt ist. Und so soll es nicht sein, denn der Mensch ist selbst Zweck; er soll sich selbst bestimmen und nie durch etwas Fremdes sich bestimmen lassen; er soll sein, was er ist, weil er es sein will und wollen soll« (VI, 296/97).

Und zugleich gewinnt in der Spannung zwischen Endlichkeit und Ab-solutheit die uns umgebende Welt eine neue Bedeutung: sie wird zum Inhalt des Sollens, zum »vernünftigen Materiale unserer Pflicht« (V, 185). »Die vollkommene Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst, und — damit er mit sich selbst übereinstimmen könne — die Übereinstimmung aller Dinge außer ihm mit seinen notwendigen praktischen Begriffen von ihnen — den Begriffen, welche bestimmen, wie sie sein sollen, — ist das letzte, höchste Ziel des Menschen« (VI, 299). Die Absolutheit des Ich ist kein leeres Abstraktum: ihr Inhalt ist das wahre Wesen der Welt — die Welt, wie sie sein soll. »Wenn die Wissenschaftslehre eine Metaphysik, als vermeinte Wissenschaft der Dinge an sich haben sollte und eine solche von ihr gefordert würde, so müßte sie an ihren praktischen Teil verweisen. Dieser allein redet von einer ursprünglichen Realität; und wenn die Wissenschaftslehre gefragt werden sollte: wie sind denn nun die Dinge an sich beschaffen? so könnte sie nicht anders antworten als: so, wie wir sie machen sollen« (I, 285/86). Das ist freilich eine uneigentliche Weise zu reden: die Wissenschaftslehre betrachtet Metaphysik und Dinge an sich als abgetan durch den Kritizismus Kants. Aus den »Dingen an sich« ist ihr dasjenige geworden, was an den Dingen wesentlich ist — und das ist ihr Nicht=sein als Dinge, ihr Korrelat=sein für sittliche Arbeit, ihre Tauglichkeit zum Untergeordnet=werden unter das Sittengesetz der vollkommenen Übereinstimmung des Ich mit sich selbst. »Ich soll ein selbständiges Ich sein: dies ist mein Endzweck; und alles das, wodurch die Dinge diese Selbständigkeit befördern, dazu soll ich sie benutzen, das ist ihr Endzweck« (IV, 212).

Freilich, auch auf praktischem Gebiet hört die Gegensätzlichkeit zwischen der Absolutheit des thetischen »Ich bin« und der Begrenztheit des Bewußtseins nicht auf. Aber für das theoretische Bewußtsein war die Gegensätzlichkeit stabil: aller Fortschritt der theoretischen Erkenntnis läßt doch das innere Wesen des Nicht-Ich völlig unüberwunden. Für das sittliche Bewußtsein dagegen hat sich der absolute Widerspruch in eine Aufgabe verwandelt, die zwar unendlich ist, an deren Lösung aber positiv gearbeitet werden kann, und die im sittlichen Handeln Harmonie mit der Weltwirklichkeit aufkommen läßt, »ein Gefühl der Zufriedenheit, der Ausfüllung, völligen Vollendung, das aber nur einen Moment, wegen des notwendig zurückkehrenden Sehns, dauert« (I, 328). Im sittlichen Handeln dringen

wir wirklich ins tiefste Sein der Welt, wir behandeln sie als das, was sie in letzter Wahrheit ist. In aller Arbeit des theoretischen Bewußtseins bleiben wir an der Außenseite der Realität: wir erkennen an der Realität, aber nicht die Realität selbst. Das Unterscheiden und Verbinden erfafst nur Relationen, aber kein Absolutes. Schon vor Fichte hatten Locke, Hume und, unter freierem Gesichtspunkte, Kant diese Begrenztheit des theoretischen Bewußtseins festgestellt. Während aber noch Kant nur leise, von der Last seines Standpunktes einer Philosophie des Vorgestellten immer wieder erdrückte oder zum mindesten an der Entfaltung verhinderte Ansätze in der Richtung machte, daß wir im sittlichen Bewußtsein das Organ für das Absolute haben, ist es in Fichtes Wissenschaftslehre klar ausgesprochen: die wahrhafte Realität ist kein uns unzugängliches Ding an sich, sondern sie zu ergreifen, ist unsere unendliche, sich jederzeit neu stellende, aber auch jederzeit lösbare Aufgabe. In der Kritik der reinen Vernunft heißt die Realität des transszendentalen Ideals ausdrücklich eine »Er-dichtung«: denn der Kritizismus kennt die Realität nur als »objektiv gegebene«, d. h. phänomenale, vorgestellte, nur als Realität im Bewußtsein, und deshalb muß er das transszendentale Ideal als bloße Idee behandeln (Kr. d. r. V., 2. Aufl. 608). Fichte hat als die Voraussetzung des Bewußtseins das sich selbst schlechthin setzende absolute Ich aufgedeckt (das Bewußtsein ist weit entfernt, sich selbst schlechthin zu setzen: es ist nie ohne ein ihm gegenüberstehendes Nicht-Ich, von dem es bestimmt wird). Jene Handlung aber, »durch welche das Ich sich selbst, und mit und in sich selbst alles setzt, was da ist, — sie geschieht wirklich, sie selbst ist alles, was da ist und war und sein wird: und darum ist die Wissenschaftslehre eine durchaus reelle Philosophie, in welche, ihrer Natur nach, gar keine Erdichtung durch Freiheit Eingang findet« (II, 451) — »reelle Philosophie« im Gegensatz zu einer Philosophie des bloß Vorgestellten, zu einer Philosophie der wirklichkeitslosen bloßen Formen: »Formularphilosophie« hat sie Fichte des öfteren spottend genannt — übrigens ohne Kant treffen zu wollen, von dem er irrthümlicherweise annahm, daß er mit der Wissenschaftslehre einverstanden sei, bis dieser im Jahre 1799 öffentlich erklärte, daß er »Fichtes Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System halte«, und daß dagegen seiner eigenen Philosophie »kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern das System der Kritik auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt und auch für alle künftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sei« (Kants Sämtl. Werke, 2. Hartensteinsche Ausgabe VIII, 600f.).

Das absolut reale »Setzen des Ich schlechthin durch sich selbst« fällt also nicht in das Bewußtsein, sondern geht ihm in überzeitlicher Ewigkeit vor-

aus. Unsere thetischen Urteile reden von dieser ursprünglichen Realität: aber sie können dies, wie vorhin gezeigt, nur dadurch, daß das theoretische Bewußtsein, indem es die Form der Verknüpfung hergibt, doch auf die (für Einzelwahrheiten unerläßliche) Forderung eines Beziehungs- und eines Unterscheidungsgrundes verzichtet: an dem Maßstabe der synthetischen und antithetischen Urteile gemessen erscheint das thetische Urteil grundlos. Und es hat in der Tat keinen logischen Grund (keinen Grund, der ein Beziehen und Unterscheiden zu begründen vermöchte): denn es gründet sich lediglich auf das der logischen Funktion systematisch übergeordnete absolute »Ich bin« (I, 118). Und da dieses absolute Ich der menschlichen Endlichkeit nur in dem die Enge der Individualität überwindenden sittlichen Streben erreichbar wird, so ist im thetischen Urteil stets ein Ideal des praktischen Strebens formuliert. Die Bedeutung des thetischen »Ich bin« ist letzten Endes nicht theoretisch. Dem theoretischen Bewußtsein ist der eigentliche Inhalt des Satzes unverständlich. Er wird von uns nur verstanden, wenn ihn der tiefste Grund unseres geistigen Seins denkt: das Absolute selbst, in dem wir wurzeln: und indem das absolute Ich ihn denkt, indem wir erleben, was es heißt, Ich zu sein, wird uns der Inhalt des thetischen Urteils zum praktischen Ideal.

Das Recht, mit dem ein thetisches Urteil Geltung beansprucht, ist, wie aus alledem hervorgeht, kein anderes als dasjenige, nach dem im ontologischen Argument die Realität Gottes behauptet wird. Die Wissenschaftslehre ist aus derselben Gelinnung heraus geschrieben, der die Formulierungen des ontologischen Beweises entsprungen sind; sie ist selbst in ihrer ganzen Ausdehnung eine ausführliche Formulierung dieses Beweises. Überall da, wo der ontologische Beweis aufgestellt — allerdings nicht da, wo er bekämpft worden ist —, hat man seinen Nerv darin gefunden, daß Gott nicht anders denn als seiend gedacht werden kann. Wer da meint, er denke ihn als nicht-seiend, der denkt in Wahrheit nicht ihn, sondern spielt mit Worten. Und die Möglichkeit, Gott zu denken, haben die Vertreter des ontologischen Beweises niemals in die Fähigkeit des Reflektierens rein als solche gesetzt.¹ Mittelalterliche Theologen haben in solchen Zusammenhängen gerne an das Wort der Bergpredigt erinnert, daß die-

¹ Kants Kritik hat an Descartes' Formulierungen angeknüpft, die allerdings nicht die glücklichsten sind, die die Geschichte der Philosophie kennt; aber Kant hätte gleichwohl nicht zu übersehen brauchen, wie Descartes (gegen Schluß der dritten Meditation) die »Vorstellung Gottes«, die wir haben, dann in uns zum Durchbruch kommen läßt, wenn wir unsern Blick auf uns selbst richten und nun unfre Unvollkommenheit entdecken und ein Streben in uns finden »nach Größerem und immer Größerem oder unendlich Besserem«. Darum, weil wir zur Gottebenbildlichkeit bestimmt sind, vermögen wir — sagt Descartes — Gott zu denken. Er ist also weit davon entfernt, sein ontologisches Argument als eine Leistung der bloßen Reflexion aufgefaßt wissen zu wollen.

jenigen Gott schauen werden, die reines Herzens sind. Im sittlichen Bewußtsein bezeugt sich Gott selbst: darum ist für uns das sittliche Bewußtsein der Boden, von dem aus wir Gott finden — von dem aus Gott sich in uns findet. Und das ontologische Argument ist nichts als die Formulierung für diese Selbsterfassung Gottes in uns: er ist »die Seele unserer Seele«, unsere Selbstgewißheit ist seine Selbstgewißheit. — In den Vorlesungen über die Wissenschaftslehre vom Jahre 1804 hat Fichte ausdrücklich den Anspruch erhoben, den bisher nicht in vollkommener Art geführten ontologischen Beweis auf seine korrekte Form gebracht zu haben (X, 301). Und wenn er später (in der Sittenlehre von 1812) einmal im Vorbeigehen Kants Theologie »die schwächste Seite seiner Philosophie« nennt (XI, 62), so war dieses Urteil doch ohne allen Zweifel schon sehr bald nach dem Beginn seiner Schriftstellertätigkeit in ihm zur festen Überzeugung geworden. —

In seiner ersten Schrift, dem Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1791 geschrieben, 1792 veröffentlicht), hatte sich Fichte allerdings noch ganz eng an Kants Theologie angeschlossen. Im Sommer 1790 erst hatte er mit dem Studium Kants begonnen. Etwa genau zwölf Monate darauf schrieb er jenes Buch, das — von dem schlaun Verleger anonym in die Welt geschickt — in den weitesten Kreisen des damaligen gelehrten Deutschlands für ein Werk des Meisters Kant selbst gehalten wurde und infolgedessen — da Kant selbst in einer öffentlichen Erklärung den Irrtum zerstreute und den Namen des wirklichen Verfassers nannte — Fichte schnell zum berühmten Manne machte. Zur Jubilate-Messe 1793 erschien die zweite »vermehrte und verbesserte« Auflage des Buches: Fichte ist unter den Einfluß Reinholds gekommen. Und mit erstaunlicher Schnelligkeit erreicht nun die Entwicklung jenen Punkt, der für alle folgenden Arbeiten den sicheren Ausgang abgibt, der bei aller Fortbildung, die Fichtes Philosophieren bis zum Schlusse seines Lebens noch erfahren hat, unverrückt bleibt: den Standpunkt der Wissenschaftslehre. Für diese letzte Wendung, die über Reinhold weit hinausführte, war die Auseinandersetzung mit dem skeptischen Gegner Kants und Reinholds Gottlob Ernst Schulze entscheidend. Am Ende des Jahres 1793 schrieb Fichte eine sehr ausführliche Rezension des von Schulze verfaßten anonymen Buches »Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik«: indem diese Rezension über die skeptischen Einwände hinweg den bedrohten Idealismus Kants und Reinholds verteidigt, gewinnt doch dieser Idealismus selbst eine neue Gestalt — ohne daß Fichte ahnt, wie sehr er über seine Lehrmeister hinausschreitet. Die Rezension des Aenesidemus

ist das erste Dokument der Willensschaftslehre, sofern sie in der Tat deren Grundlehren (natürlich in sehr gedrängter Art) enthält. — Gleich nach dieser Rezension schrieb Fichte das inhaltreiche kleine Buch »Über den Begriff der Willensschaftslehre oder der sogenannten Philosophie«: es war die Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen an der Universität Jena, und im Sommersemester 1794, dem ersten Semester der akademischen Lehrtätigkeit des 32jährigen Professors, begann Ausarbeitung und Drucklegung des klassischen Hauptwerkes, der Grundlage der gesamten Willensschaftslehre.

So ist die Geschichte der raschen philosophischen Entwicklung zugleich die Geschichte rascher äußerer Erfolge Fichtes. Noch war kein Vierteljahrhundert seit der Zeit vergangen, in der der Webstuhl im Vaterhaus, die Gänsewiese und die Dorfschule in Rammenau die Sphären seiner Wirksamkeit gewesen waren. Ein seltsamer Glücksfall hatte ihm plötzlich den Zugang zur wissenschaftlichen Laufbahn ermöglicht. Freilich war es eine Laufbahn voll harter Entbehrungen gewesen, und furchtbar schwer war der Kampf um die Existenz geworden, seitdem das kursächsische Kirchenregiment die Ansicht hatte, daß dieser Kandidat der Theologie Fichte ein nicht sehr zuverlässiger Wächter des orthodoxen Glaubens sein werde. Erst als die Rezensenten der anonymen Kritik aller Offenbarung deren »erhabenen Verfaller« gepriesen hatten, wendete sich Fichtes Schicksal. Der arme Hauslehrer kam zu literarischen Ehren und bald darauf zu einer Professur der Philosophie.

Als akademischer Lehrer hat Fichte einen ganz gewaltigen Einfluß auf die Studenten gehabt, mit denen er — kopfschüttelnd sahen es die Kollegen in Jena und die Großen in der nahen Hauptstadt — in enge persönliche Fühlung trat. Für seine öffentlichen Vorlesungen war ein genügend großes Auditorium überhaupt nicht zu finden. Fichte hat auf diese populäre Wirksamkeit, die nach vielfachen Berichten in dem wilden, raufluftigen Jena sehr schnell zu merken war, großen Wert gelegt. Seine Philosophie redete von der ungeheuren Spannung zwischen dem endlichen Ich des Menschen und dem unendlichen Ich der Gottheit, die doch im Menschen lebt, ihm nicht gegenübersteht als ein anderes, sondern sein eigenes tiefstes Ich ist, die Sinnenwelt, in der wir leben, war begriffen als dasjenige, was sein innerstes Wesen darin hat, auf ein über den gegenwärtigen Zustand hinausliegendes, vom endlichen Ich durch Tätigkeit zu verwirklichendes Ideal bezogen zu sein: diese in der Willensschaftslehre mit größter methodischer Strenge entwickelten Gedanken waren einer populären Behandlung fähig, und diese war das Thema der öffentlichen Vorlesungen. Mit einem oft hinreißenden Schwung der Rede sprach er da von der Würde des Menschen, die nichts anderes ist als die Majestät seiner Aufgabe, seiner Be-

stimmung. Und in besonderem Hinblick darauf, daß er künftige »Gelehrte« vor sich hatte, ging er nach Festlegung der allgemeinen Grundlinien auf die besondere »Bestimmung des Gelehrten« ein: Dem Gelehrten vor allen andern ist die sittliche Bildung der Menschheit anvertraut; seine Pflicht ist es, den Gedanken der Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit allezeit lebendig zu erhalten. Darum soll der Gelehrte »der sittlich beste Mensch seines Zeitalters sein«. Jeder Gelehrte muß zu sich sagen können: »Auch mir an meinem Teile ist die Kultur meines Zeitalters und der folgenden Zeitalter anvertraut; auch aus meinen Arbeiten wird sich der Gang der künftigen Geschlechter, die Weltgeschichte der Nationen, die noch werden sollen, entwickeln. Ich bin dazu berufen, der Wahrheit Zeugnis zu geben; an meinem Leben und an meinen Schicksalen liegt nichts; an den Wirkungen meines Lebens liegt unendlich viel. Ich bin ein Priester der Wahrheit; ich bin in ihrem Solde; ich habe mich verbindlich gemacht, alles für sie zu tun und zu wagen und zu leiden. Wenn ich um ihrer willen verfolgt und gehaßt werden, wenn ich in ihrem Dienste gar sterben sollte, — was tät ich dann Sonderliches, was tät ich dann weiter, als das, was ich schlecht-hin tun müßte?« (VI, 333/34). —

Den tiefsten Eindruck von allen Schriften, die Fichte veröffentlicht hat, hat die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95) gemacht. Sie ist vielleicht das schwierigste Buch in der gesamten philosophischen Literatur. Es versteht sich daher, daß unter den vielen, die sie gelesen haben, viele sind, die allerlei in ihr fanden, was nicht in ihr steht. (Kant gehört, wie ausdrücklich hervorgehoben sei, nicht zu diesen: denn er hat die Wissenschaftslehre nachweislich nicht gelesen.) Es kann also nicht befremden, wenn als Fichtische Lehre manche Wunderlichkeit ausgegeben worden ist und noch immer ausgegeben wird, die bestenfalls eine äußerliche Ähnlichkeit mit irgend welchen ganz anders gemeinten Sätzen der Wissenschaftslehre aufweist.

Die Absicht der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre ist, den Boden zu bereiten für eine im strengsten Sinne systematische Behandlung der philosophischen Probleme. Die Bedeutung, die die richtige Problemstellung für die philosophische Arbeit hat, kann gar nicht überschätzt werden. Nur dann aber können wir wissen, daß wir die Probleme in ihrer legitimen Gestalt vor uns haben, wenn wir ihrer notwendigen Entstehung aus der das Leben der Wahrheit bezeichnenden Bewegung zugesehen haben. Die bisherigen Philosophen, heißt es in der »Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre« (1797), »gehen von irgendeinem Begriffe aus; ganz unbeforgt, woher sie diesen selbst genommen und woraus sie ihn zusammengesetzt haben, analysieren sie ihn, kombinieren ihn mit andern, über deren Ursprung sie eben so unbekümmert sind, und dieses ihr Raisonement ist selbst



Mit Genehmigung des Verlages Breitkopf & Härtel, Leipzig.

Fichte.

ihre Philosophie. Ihre Philosophie besteht sonach in ihrem eigenen Denken. Ganz anders verhält es sich mit der Wissenschaftslehre. Dasjenige, was sie zum Gegenstande ihres Denkens macht, ist nicht ein toter Begriff, der sich gegen ihre Untersuchung nur leidend verhalte, und aus welchem sie erst durch ihr Denken etwas mache, sondern es ist ein Lebendiges und Tätiges, das aus sich selbst und durch sich selbst Erkenntnisse erzeugt, und welchem der Philosoph bloß zusieht. Sein Geschäft in der Sache ist nichts weiter, als daß er jenes Lebendige in zweckmäßige Tätigkeit versetze, dieser Tätigkeit desselben zusehe, sie auffasse und als Eins begreife« (I, 453/54). Der Philosoph soll das System der Wahrheit nicht machen, sondern es nur aufweisen: die Wahrheit ist lebendig, ihre Notwendigkeit entwickelt sich selbst. »In der Wissenschaftslehre gibt es zwei sehr verschiedene Reihen des geistigen Handelns: die des Ich, welches der Philosoph beobachtet, und die der Beobachtungen des Philosophen. In den entgegengesetzten Philosophien gibt es nur eine Reihe des Denkens: die der Gedanken des Philosophen, da sein Stoff selbst nicht als denkend eingeführt wird« (I, 454). Fichtes Philosophie besteht nicht aus einer Reihe nebeneinander gestellter und erst nachträglich miteinander verbundener Einzeluntersuchungen. Sondern die Einzeluntersuchungen sind ursprünglich miteinander vereinigt, da sie alle aus der Bewegung der sich selber denkenden Wahrheit hervorgehen. — Mit dieser Ablehnung der »Reflexionsphilosophie«, die da meint, der Philosoph habe selber sich seine Gedanken zu machen über die Wirklichkeit, hat Fichte einer völlig neuen, von Schelling und Hegel fortgeführten Art des Philosophierens die Bahn gebrochen: der Philosoph hat das System der lebendigen Wahrheit, das System der Vernunft aufzuweisen, nicht er macht die Bewegungen des philosophischen Denkens, sondern er schaut nur demjenigen zu, was sich aus eigener lebendiger Kraft bewegt.

Viele Schwierigkeiten, mit denen sich frühere Zeitalter geplagt hatten, verschwanden von selbst, als in solcher Weise die Philosophie zum ersten Male in uneingeschränktem Sinne als System behandelt wurde. Die systematische Notwendigkeit gab jedem Problem seine bestimmte Form und seine bestimmte Stelle und Bedeutung im Zusammenhang des Ganzen. Alles wurde neu. Die Dinge an sich mußten selbstverständlich fallen: das Leben der Wahrheit ist absolut, mithin können nicht Dinge absolut sein. Nur als — allerdings notwendige — Produkte des Denkens und besonders als Objekte der Polemik spielen die Dinge an sich in Fichtes Arbeiten eine nicht unerhebliche Rolle. Die Dinge der Sinnenwelt sind weder letzte Realitäten, noch sind sie die versinnlichten Erscheinungen überempirischer Dinge. Alle Verdinglichung geschieht durch die Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins, das überall, wo es etwas erkennen und somit als ein bestimmtes Etwas auffassen will, dieses zu einer in sich geschlossenen Einheit macht.

Das »An sich« aber, das so die Form des substanziellen Daseins erhält, ist das lebendige (und darum nicht stabile) Bezogensein des endlichen Ich auf die absolute Identität der unendlichen Ichheit, d. h. es ist das konkrete Leben der Wahrheit. Die Identität des Ich=Ich erscheint dem endlichen Ich als unendliche Aufgabe; und jede Gestalt der Sinnenwelt ist, wenn in ihrer ganzen Bedeutung begriffen, in jedem Augenblick und in jeder möglichen Beziehung eine besondere Daseinsweise jener unendlichen Aufgabe. An mir, an der sittlichen Energie, mit der ich im Leben stehe, liegt es, wie die Welt für mich aussieht, ob die Zusammenhänge, in denen ich mich finde, mir bedeutungsvoll erscheinen oder nicht. »Dasjenige im Ich, wodurch seine ganze Erkenntnis bestimmt wird, ist sein praktisches Wesen. Die einzige feste und letzte Grundlage aller meiner Erkenntnis ist meine Pflicht. Diese ist das intelligible »An sich«, welches durch die Gesetze der sinnlichen Darstellung sich in eine Sinnenwelt verwandelt« (IV, 172). Freilich kann man sich damit begnügen, an den Dingen nichts als Dinge zu sehen: dann bleibt man eben — mit Absicht zu bestimmten Erkenntniszwecken oder ohne Absicht aus träger Charakterlosigkeit — in der Sphäre des bloß formalen Bewußtseins und abstrahiert vom wahrhaften Realitätsgehalt des Daseins.

Die letztgültige Realität ist die lebendige Wahrheit. Nur dadurch aber ist die Wahrheit lebendig, daß sie Gehalt in sich hat. Eine gehaltlose, bloß formale Wahrheit ist ein Abstraktum und als solches nicht lebensfähig. Die absolute Identität des Ich mit sich selbst, des »Ich bin« ist Sein in der ersten Person. Aus einem Sein in der dritten Person ist kein Ich ableitbar (vgl. bes. die »Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre«), und aus einem bloßen Ich ohne Sein, einem rein formalen Ich ist kein Sein ableitbar. Darum liegt der Anfang der Philosophie in jenem Punkt, »in welchem das Objektive und Subjektive überhaupt nicht geschieden, sondern ganz Eins sind. Die Ichheit, die Vernunft — oder wie man es nennen wolle — ist dieser Punkt« (IV, 1). Im Bewußtsein ist diese Identität aufgehoben: das Bewußtsein ist ein Subjekt, das ein Objekt sich gegenüber hat; Subjekt und Objekt sind getrennt, freilich in jedem Akt des Erkennens oder praktischen Handelns zugleich auch vereinigt. Aber die Vereinigung hat die Trennung zur dauernden Voraussetzung: Subjekt und Objekt bleiben zweierlei. Die Objekte sind die Korrelate des Subjekts, und wenn jene wegfielen, fielen mit ihnen auch dieses. Das Subjekt hat am Objekt, am Nicht-Ich, seine notwendige Schranke. Aber hier ist bemerkenswert: das Subjekt kann nicht vom Objekt in der Weise beschränkt werden, wie ein Objekt vom andern beschränkt wird. Das Subjekt ist seinem Wesen nach Selbstständigkeit, Tätigkeit, Freiheit, und dieser sein Subjektscharakter wäre vernichtet, wenn man es als etwas Passives vom Nicht-Ich affiziert werden ließe: allerdings wird das Subjekt affiziert von den Objekten, aber nur, sofern es

selbst diese Affektion durch Selbsttätigkeit in sich setzt. Das Bewußtsein ist Tätigkeit — auch da, wo es Eindrücke aufnimmt; und seine Tätigkeit kann nicht vom Nicht-Ich erzwungen werden; das Nicht-Ich vermag überhaupt nicht als solches auf das Bewußtsein einzuwirken. (Die hanebüchernen Einwendungen, die an dieser Stelle gegen Fichte gemacht zu werden pflegen, beruhen sämtlich auf der naiven Verwechslung des Bewußtseins im philosophischen Sinne mit dem, was der Psychologe Bewußtsein nennt, und was weit entfernt ist, die Wahrheit über sich zu wissen.) Nur sofern das Ich sich um ein Nicht-Ich bemüht, wird ihm dieses zum Nicht-Ich, zur Beschränkung seiner in die Unendlichkeit weisenden Tätigkeit. »Unser Bewußtsein geht aus von dem unmittelbaren Bewußtsein unserer Tätigkeit, und erst vermittelt derselben finden wir uns leidend. Nicht das Nicht-Ich wirkt ein auf das Ich¹, wie man die Sache gewöhnlich angesehen hat, sondern umgekehrt. Nicht das Nicht-Ich dringt ein in das Ich, sondern das Ich geht heraus in das Nicht-Ich« (IV, 92). Das ist Fichtes Lehre vom »Primat der Vernunft, inwiefern sie praktisch ist«: »Alles geht aus vom Handeln, und vom Handeln des Ich. Das Ich ist das erste Prinzip aller Bewegung, alles Lebens, aller Tat und Begebenheit. Wenn das Nicht-Ich auf uns einwirkt, so geschieht es nicht auf unserem Gebiete, sondern auf dem feinen; es wirkt durch Widerstand, welcher nicht sein würde, wenn wir nicht zuerst darauf eingewirkt hätten. Es greift nicht uns an, sondern wir greifen es an« (IV, 93).

Von hier aus versteht man leicht, wie die von den Romantikern so grausam mißverständene und unfreiwilligerweise karikierte Lehre von der produktiven Einbildungskraft gemeint ist. Indem das Ich »seine Grenzen erweitert« und das Nicht-Ich angreift, das ihm dadurch erst zum Nicht-Ich wird, entstehen Gefühle der Begrenzung in ihm — rein intensive, ausdehnungslose Gefühle, und »ohne Gefühl ist gar keine Vorstellung eines Dinges außer uns möglich« (I, 314). Aber zur Vorstellung eines Dinges außer uns kommt es doch nur dadurch, daß wir diese Bestimmung unseres Selbst, dieses Akzidens unseres Ich aus uns herausprojizieren und außer uns ausbreiten, es zum Akzidens eines außer uns vorhanden sein sollenden Dinges machen: dies ist die Leistung der produktiven Einbildungskraft. Sie verbreitet die ausdehnungslose Empfindung über eine Fläche, sie setzt zwischen die Flächen ein Inneres des Körpers (der dadurch erst zum Körper wird); sie schafft den Raum und die Zeit und alle Objekte, die Raum und Zeit erfüllen; ohne sie hätten wir »auch nicht eine einzige Vorstellung« (I, 284; vgl. 314 f., II, 205 ff.). Alle Realität wird für uns »bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht« (I, 227). Das Objekt

¹ Natürlich ist hier nur an das endliche Ich, das Bewußtsein zu denken.

als solches ist gar nichts anderes als ein Produkt der Einbildungskraft (I, 388); der Begriff des Objektes hat keinen transzendenten Sinn. Es gibt ein Objekt nur für das ihm entgegengesetzte Subjekt und für dieses nur durch die Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ist das freie Handeln des Ich — im Gegensatz zu seinem gesetzmäßigen Handeln, dem Verstand; es ist klar, daß die beiden Handlungsweisen hier nur durch die philosophische Abstraktion voneinander getrennt werden können: in der Wirklichkeit der Erkenntnisbetätigung ist nie eine ohne die andere; jeder Erkenntnisakt ist frei in bezug darauf, ob er geschieht, und gesetzmäßig in bezug darauf, wie er geschieht.¹ Indem nun das freie Handeln produzierend tätig ist, indem m. a. W. die in die Unendlichkeit strebende Tätigkeit des Ich im Gebiet des Nicht-Ich dessen Widerstand erfährt (wodurch ihm das Nicht-Ich zum Nicht-Ich wird), ist die Einbildungskraft eben die Tätigkeit, die die beiden entgegengesetzten Richtungen (die vom Nicht-Ich ausgehende und das Ich affizierende und die vom Ich ausgehende und auf das Nicht-Ich eindringende) vereinigt: die Einbildungskraft ist im strengsten Sinne eben dies: Vereinigung der Entgegengesetzten (I, 204, 215, 386). Wenn ich z. B. ein im Raume vor mir befindliches Ding begreife, so liegt darin beides: eine Affektion, die das Objekt auf mich, das Subjekt ausübt, und ein idealer Vorstoß meines erkennenden Bewußtseins in der Richtung auf das Objekt und zwar derart, daß dieser Vorstoß nicht etwa von der mir zugekehrten Seite des Objektes abgebrochen würde, sondern so, daß er das Ding durchdringt: nur dadurch wird mir das Ding zum Gegenstand der Erkenntnis, daß mein Bewußtsein hinter die mir zugekehrte Seite ein Inneres setzt und hinter das Innere eine Rückseite: denn nur dadurch begreife ich es als Substanz; die in das Gebiet des Nicht-Ich vordringende Tätigkeit findet also am Nicht-Ich nicht eine absolute Grenze, sondern sie nimmt das Nicht-Ich in sich auf: die vordringende Tätigkeit des Ich ist prinzipiell unbegrenzt. Und doch ist jedes Objekt eine Begrenzung des Subjekts, eine Dokumentierung der Endlichkeit des Ich. »Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt

¹ Historisch ist die romantische Ironie, die romantische Skepsis und Haltlosigkeit von Fichtes Lehre von der produktiven Einbildungskraft ausgegangen — freilich nur infolge völligen Verkennens dieser Lehre. In der »Grundlage« sagt Fichte: »Wenn erwiesen wird, wie es im gegenwärtigen Systeme erwiesen werden soll, daß auf jene [Realität produzierende] Handlung der Einbildungskraft die Möglichkeit unseres Bewußtseins, unseres Lebens, unseres Seins für uns, d. h. unseres Seins, als Ich, sich gründet: so kann dieselbe nicht wegfallen, wenn wir nicht vom Ich abstrahieren sollen, welches sich widerspricht, da das Abstrahierende unmöglich von sich selbst abstrahieren kann; mithin täuscht sie nicht, sondern sie gibt Wahrheit, und die einzig-mögliche Wahrheit« (I, 227). — Die historischen Beziehungen Schleiermachers und Friedrich Schlegels zu Fichte sind sehr eng; aber in diesen Beziehungen ist wenig Vernunft und viel Mißverständnis.

— ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht und dadurch sich selbst reproduziert, indem das Ich Unvereinbares vereinigen will, jetzt das Unendliche in die Form des Endlichen aufzunehmen ver sucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder außer derselben setzt und in dem nämlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen ver sucht —, ist das Vermögen der Einbildungskraft« (I, 215). Jede Vorstellung, die das erkennende Bewußtsein von einem Objekte hat, ist die Einheit eines solchen Gegensatzes.

Die Einbildungskraft, wurde vorhin gesagt, ist das freie Handeln des <endlichen> Ich; sie ist das Ich selbst, sofern dieses Freiheit ist. Sie ist der Trieb¹ des geistigen Lebens nach Ausdehnung seiner Grenzen, der Trieb zur Selbstständigkeit. Hier enthüllt sich ihr Zusammenhang mit der These Fichtes, daß das wahre »An sich« der Dinge dasjenige sei, wozu wir sie machen sollen; daß das Wesenhafte an den Dingen ihre uns aufgegebenen Beziehung auf das Ideal der absoluten Identität des Ich mit sich selbst sei. Wo die produktive Einbildungskraft nicht so weit vorgeht, daß sie die Dinge als das begreifen läßt, was sie in tiefster Wahrheit sind, da entspricht dieser abstrakten, oberflächlichen Auffassung des Daseins eine nur unvollständige Entfaltung der Freiheit. »Mein ganzer [d. h. nicht bloß teilweise tätiger] Trieb geht auf absolute Unabhängigkeit und Selbstständigkeit, ehe ich ihn nicht als solchen aufgefaßt habe, habe ich mich selbst nicht, und im Gegensatze mit mir selbst das Ding nicht vollkommen bestimmt, weder seinen Beschaffenheiten, noch seinem Zwecke nach. Ist das letztere vollkommen bestimmt auf die angezeigte Weise, so habe ich den Umfang aller seiner Zwecke oder seinen Endzweck. Sonach sind alle vollständigen Erkenntnisse, bei denen man beruhen kann, notwendig Erkenntnisse des Endzwecks der Objekte; eine Überzeugung wird durch das Gewissen nicht eher gebilligt, bis sie die Einsicht in den Endzweck des Dinges enthält, und diese Erkenntnisse sind zugleich diejenigen, welche das moralische Betragen leiten. Das Sittengesetz geht sonach darauf, jedes Ding nach seinem Endzwecke zu behandeln« (IV, 171).

In diesen letzten Sätzen aus dem System der Sittenlehre von 1798 ist bereits der Punkt berührt, von dem aus die Religionstheorie verstanden werden muß, die Fichte am Ende seiner Jenaer Zeit aufgestellt hat: wenn die Dinge als das begriffen sind, was sie in letzter Wahrheit sind, so sind sie in ihrer sittlichen Zweckbeziehung begriffen. »Recht tun ist möglich und jede Lage ist darauf berechnet; die sittliche Tat gelingt unfehlbar, und die

¹ Es versteht sich, daß dieses Wort nicht psychologisch gemeint sein kann. Die Psychologie ist eine Wissenschaft von Tatsachen; die produktive Einbildungskraft aber macht überhaupt erst Tatsachen möglich. Die Probleme der Wissenschaftslehre gehen insgesamt denen der Psychologie systematisch voran.

unlittliche mißlingt unfehlbar« (V, 184) — nicht in der Sinnenwelt, wie sich versteht, aber in der wahrhaft realen Welt: denn in der sittlichen Tat lebt die wahrhafte Realität; die sittliche Tat ist auf den Weltgrund selbst hin gerichtet, sie geschieht in Einigkeit mit ihm. Sie »gelingt«, d. h. sie behandelt die Dinge als das, was sie in höchster Wahrheit sind. Sittliches Handeln steht auf der Überzeugung, daß die Dinge als Dinge nichts Letztes sind, daß in ihnen sich uns eine höhere über sinnliche Ordnung kund tut. Alles was nach kausaler Notwendigkeit geschieht, und alles was durch menschliches Handeln in der Sinnenwelt verändert werden kann, ist nur erscheinende Nicht-Wirklichkeit, die jedoch durch die Pflichten, die jede Lage der Dinge in besonderer Weise stellt, ihren über sinnlichen Grund bezeugt: demonstrierbar freilich ist dieser über sinnliche Grund der Dinge, diese die Pflichten schaffende ewige Ordnung nicht; sie ist Gegenstand des Glaubens, und zwar ist der Glaube an sie unmittelbar in dem Glauben an unsere eigne zweckvolle Freiheit enthalten. Setze ich mich nicht als frei, so verliere ich mein Ich und werde mir zu einem bloßen Dinge. Glaube ich dagegen an meine Freiheit, an meine Kraft, mir aus mir selbst heraus den Zweck der Selbständigkeit zu setzen, so erkenne ich in solchem Glauben an, daß die Sinnenwelt mich nicht erdrücken kann, weil sie in einer über sinnlichen Ordnung ruht (denn meine Selbständigkeit verwirkliche ich nur dadurch, daß ich freigestaltend die Dinge der Sinnenwelt ihrem Endzwecke entgegenführe: der Begriff meiner Selbständigkeit ist untrennbar vom Begriff der Endzwecke der Dinge, und dieser Begriff wiederum hat Wahrheit nur unter Voraussetzung einer über sinnlichen Ordnung). Diesen Glauben an ein über sinnliches Prinzip, das die ganze Sinnenwelt mit allem, was in ihr geschehen kann, von ihrem tiefsten Realitätskerne aus beherrscht, nennt Fichte den Glauben an eine göttliche Weltregierung. An Gott glauben heißt: an die Pflichten glauben, die sich uns in den Kombinationen der Dinge stellen. Denn die Pflichten sind die Offenbarungen des wahren Realitätswertes der Dinge, die Offenbarungen der über sinnlichen Ordnung. »Dieses ist das einzig mögliche Glaubensbekenntnis: fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebietet, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen. Dadurch wird das Göttliche uns lebendig und wirklich« (V, 185). Fichte hat betont, daß der religiöse Glaube durchaus auf nichts Weiteres gehe: »Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelt eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben, anzunehmen« (V, 186). Ein solcher Schluß zieht den Glauben aus seiner eigentümlichen Sphäre des Unmittelbaren und Unde-

monstrierbaren in das Gebiet des Begrifflichen, und damit macht er ihn wankend (V, 187); denn der vom verdinglichenden Bewußtsein geschaffene Begriff Gottes als einer besonderen Substanz »ist unmöglich und voller Widersprüche« (vgl. oben S. 199 Anm. und S. 207 f.).

Die Abhandlung, der die letzten Zitate entnommen sind, »Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung« hat eine verhängnisvolle Bedeutung in Fichtes Lebensgang. Sie ist ursprünglich in dem von Fichte (gemeinschaftlich mit seinem Kollegen Niethammer) redigierten »Philosophischen Journal« im Frühjahr 1798 erschienen, wo sie einem andern Artikel (»Entwicklung des Begriffs der Religion« von Forberg) zur Abschwächung seines radikalen und etwas frivolen Eindrucks vorausgeschickt ist. Diese Absicht hat sie aber nicht erreicht; im Gegenteil, auf Betreiben der kursächsischen Regierung wurde Fichtes Arbeit zusammen mit der Forbergischen des Atheismus angeklagt. Fichte, nicht gewillt, ein zwischen Entgegenkommen gegen Kursachsen und Schonung seiner Person vermittelndes Urteil hinzunehmen, trieb den Konflikt zum äußersten. Er wußte, daß er kein Atheist war, daß alle seine Veröffentlichungen zur Wissenschaftslehre in philosophischer Gesinnung den Gott bekannt hatten, der die lebendige Wahrheit ist, und den das sittliche Bewußtsein verehrt, wenn es sehnend alle Spannungen zwischen Sein und Sollen zu überwinden strebt, um zur absoluten Identität des ewigen »Ich bin« vorzudringen. Diese unmittelbare Gewißheit eines ewigen »Ich bin«, einer absoluten Wahrheit hatte er in dem unter Anklage gestellten Aufsatz als den Glauben an eine lebendige sittliche Ordnung gedeutet, als den Glauben an eine überfinnliche Realität, die sich im Gewissen kund tut. Er hatte also das Gewissen gegen den Verdacht geschützt, ein bloßes Produkt einer gequälten Phantasie zu sein: er hatte es in dem als sittliche Potenz aufgewiesenen Weltgrund befestigt. Und das sollte Atheismus sein? Freilich, er hatte gesagt, der Glaube an Gott sei nicht Glaube an eine besondere Substanz. Aber welcher Leser seiner Schriften mußte nicht wissen, daß Substanzen nur Schöpfungen der produktiven Einbildungskraft sind, daß es darum ganz unmöglich ist, dem lebendigen Gott Substanzialität zuzusprechen! Daselbe »Philosophische Journal«, das den angeklagten Aufsatz enthielt, hatte über diese Frage schon die deutlichsten Ausführungen gebracht. »Ich vermag es nicht auszusprechen, wie ungeheuer das Mißverständnis ist,« schrieb Fichte während des Prozesses an den Geheimen Rat Voigt in Weimar; »man hat nicht die leiseste Ahnung von der eigentlichen Tendenz meines Systems« (Fichtes Leben und Briefwechsel² II, 90).

Fichtes starre Unnachgiebigkeit war der weimarischen Regierung höchst unbequem. Sie nahm darum eine in dem gerade erwähnten Privatbriefe Fichtes an ein Mitglied des Geheimen Conseils enthaltene ungeschickte

Wendung zum Anlaß, Fichte seine Entlassung zu geben. So endete der leidige Fall, nachdem jede der beteiligten Parteien ihre eigentümliche Begrenztheit ans Licht gebracht hatte, damit, daß Fichte seine Stellung verlor (29. März 1799). Da sich Kurlachsen bemüht hatte, die übrigen deutschen Regierungen gegen Fichte scharf zu machen, war Fichtes Lage recht peinlich. Er verfluchte zunächst, seine Zugehörigkeit zur Rudolfsstädter Freimaurerloge »Günther zum stehenden Löwen«, der auch der dort regierende Fürst angehörte, auszunutzen. Allein auf einen aus Weimar empfangenen Wink hin ließ der fürstliche Ordensbruder und Protektor der Loge durch seinen Geheimerat dem bedrängten Philosophen die Bitte um einen Zufluchtsort rund abschlagen. Nach vielem Planemachen und Erwägen glückte schließlich die Übersiedelung nach Berlin, wo Kurlachsen vergebens gearbeitet hatte. Zuerst zwar wurde Fichte auch hier mit Argwohn aufgenommen; ganz außerordentlich schnell aber schwand jeder Verdacht, und bald war Fichte eine gerade auch in den vornehmsten Kreisen hochgeschätzte Persönlichkeit. Im Frühjahr 1805 wurde er als ordentlicher Professor an der damals noch preußischen Universität Erlangen angestellt, an der er jedoch nur ein Semester lang Vorlesungen gehalten hat. Im Herbst 1806, also während des Krieges, erhielt er eine interimistische Anstellung an der Universität Königsberg; auch hier hat er nur ein Semester gewirkt. Als dann im Jahre 1810 die Universität Berlin gegründet wurde, war es von vornherein selbstverständlich, daß Fichte unter ihren Professoren sein mußte. —

Die Fortbildung des Systems in der Berliner Zeit läßt sich als ein immer tieferes Eindringen in die Vernünftigkeit der konkreten Lebensmächte bezeichnen. Die in Jena festgelegten Grundzüge der Wissenschaftslehre werden an keiner irgendwie wichtigen Stelle verlassen: aber sie werden bereichert, und zwar derart, daß die Grundbegriffe selbst in einer erhöhten Bedeutung auftreten. Unablässige religionsphilosophische Arbeit vor allem hat diese bis in das Innerste des Systems sich erstreckende Entwicklung herbeigeführt. Das Hindrängen zur Konkretheit des wirklichen Lebens macht sich gleich in der ersten in Berlin geschriebenen Arbeit, der »Bestimmung des Menschen«, darin geltend, daß der religionsphilosophische letzte Teil des Buches das göttliche Leben als »das Band« erkennt, »das Geister mit Geistern in Eins verschlingt«. »In diesem Lichtstrome fortgeleitet schwebt der Gedanke, unaufgehalten und derselbe bleibend von Seele zu Seele, und kommt reiner und verklärt zurück aus der verwandten Brust. Durch dieses Geheimnis findet der einzelne sich selbst, und versteht, und liebt sich selbst nur in einem andern; und jeder Geist wickelt sich los nur von andern Geistern, und es gibt keinen Menschen, sondern nur eine Menschheit, kein einzelnes Denken, und Lieben, und Hasen, sondern nur

ein Denken, und Lieben, und Hasſen in und durch einander« (II, 316). In Briefen an Schelling hat Fichte ſelbſt auf dieſe Anfätze zu einem »Syſtem der intelligiblen Welt« oder einer »Syntheſis der Geiſterwelt« aufmerkſam gemacht als auf eine Fortführung der in Jena nicht zum Abſchluß gebrachten Lehre. Die Erkenntnis zwar, daß vernünftiges Leben nur in der Wechſelwirkung der Individuen möglich iſt, war auch in der Jenaer Zeit längſt ausgeſprochen und begründet worden (III, 30 ff.). Neu aber iſt die religiöſe Wertung dieſer Erkenntnis: das Band der Geiſter iſt Gott. Das Individuum als ſolches iſt nichts; Realität aber hat das Leben der Gemeinſchaft: real iſt mithin am Individuum das, was es poſitiv für das Leben der Gemeinſchaft bedeutet; denn dies eben iſt das Göttliche in ihm. — Es braucht kaum betont zu werden, daß unter Gemeinſchaft nicht jedwedes menſchliche Zuſammenexiſtieren zu verſtehen iſt, ſondern nur das Leben ſelbſtbewußter Freiheit. Sich dem Leben der Gemeinſchaft hingeben heißt nicht: in ein heteronomes Verhältniß zu den Mitmenſchen geraten, ſondern es heißt: von ſeiner Stelle aus die Freiheit realiſieren. Nur in Kraft unſerer Freiheit können wir Träger eines Gemeinſchaftslebens ſein.

Vom Jahre 1804 ab zeigt ſich in Fichtes Arbeiten eine bedeutende Steigerung der Religionsphilophie inſolge eines tief dringenden Studiums der johanneiſchen Schriften des Neuen Teſtaments. In Vorträgen über die Wiſſenſchaftslehre aus jenem Jahre faßt er »das geſamte Reſultat« ſeiner Lehre in den Satz zuſammen: »Das Daſein ſchlechthin, wie es Namen haben möge, vom allerniedrigſten bis zum höchſten, dem Daſein des abſoluten Wiſſens, hat ſeinen Grund nicht in ſich ſelber, ſondern in einem abſoluten Zwecke, und dieſer iſt, daß das abſolute Wiſſen ſein ſolle« (X, 290). Es verſteht ſich, daß das abſolute Wiſſen kein anderes iſt als dasjenige, das ſich (nach dem Sprachgebrauch der Wiſſenſchaftslehre von 1794/95) in thetiſchen Urteilen ausſpricht — dasjenige Wiſſen alſo, in dem Gott in uns ſich ſelbſt weiß. Wenn daher Fichte ſagt, das Sich-ſelber-Wiſſen Gottes im Menſchen ſei der Zweck, um deſwillen die Welt da ſei, ſo heißt das: der Weltgrund iſt Liebe. Denn darin beſteht die Liebe Gottes, daß die Menſchen beſtimmt ſind, ſein unmittelbares Leben in ſich zu tragen. Gott iſt Liebe, das heißt: Gott iſt nicht ein in ſich ſelbſt verſchloſſenes Sein — ein ſolches wäre notwendigerweiſe tot —, ſondern er iſt lebendiges und darum aus ſich ſelbſt heraustretendes Sein, er iſt Sein, das in einem Bilde ſeiner ſelbſt lebendig da iſt: Um aber Bild Gottes ſein zu können, muß dieſes Bild ſelber lebendig ſein. Nur dadurch kann das Bild Gottes ſich als ſolches erweiſen, daß es Unmittelbarkeit ſelbſtändigen Lebens be- tätigt: das Bild Gottes iſt notwendigerweiſe in ſich ſelber frei (vgl. V, 512). Und der Zweck dieſer Freiheit der zur Gottebenbildlichkeit beſtimmten Menſchen iſt das abſolute Wiſſen. Solches Wiſſen iſt Seligkeit: um der

Seligkeit der Menschen willen tritt Gott aus der Verborgenheit seines inneren Seins heraus und wird offenbar. Derjenige, in dem er offenbar wird, ist eben dadurch der Seligkeit teilhaftig. Fichte verweist im Zusammenhang der angeführten Stelle aus der Wissenschaftslehre von 1804 auf das johanneische Wort, daß das ewige Leben Erkenntnis Gottes und seines Gefandten ist (Joh. 17, 3), »und zwar führt nicht etwa nur dieses Erkennen zum Leben, sondern es ist das Leben« (X, 291). Denn bei Johannes ist ebenso wie bei Fichte die Erkenntnis Gottes kein bloßer Akt der Reflexion, sondern aktuelle Lebendigkeit des innersten göttlichen Grundes der Persönlichkeit. Und dieser göttliche Grund unsrer Existenz, dieser tiefste Punkt, an dem unser Sein in Gott wurzelt, ist — bei Johannes wie bei Fichte — die in uns lebendige Liebe, die Liebe, die wir selbst sind, das tätige Verhältnis, in dem wir zur Gemeinschaft stehen (I. Joh. 4, 7f.).

Wie das Leben in der Gemeinschaft nicht Heteronomie, sondern Autonomie ist, so ist dies auch das Leben in Gott. Die Theonomie steht nicht im Gegensatz zur Autonomie, sondern sie ist deren höchste Gestalt. »Leben in Gott ist frei sein in ihm« (XI, 324): Gott steht dem Menschen ja nicht als eine fremde Macht gegenüber. In Gott leben bedeutet Befreiung des eignen Selbst bis in dessen tiefsten Grund hinein. »Gott ist ein Gott der Freiheit«, darum kann er auch das Gute uns nur durch unsere Freiheit geben (IV, 417); er läßt es uns nicht »anwachsen und zufliegen durch bloße physische Vereinigung« (IV, 416). Gottes Leben ist freie Tätigkeit, und nur sofern wir in Freiheit tätig sind, lebt er in uns. Untätigkeit, Trägheit ist das sittliche Grundübel, so hatte sich Fichte schon in Jena geäußert. Jetzt ist die Tätigkeit in ihrer höchsten, freiesten Daseinsform als Liebe erkannt: im Gegensatz zu ihr ist das träge Verharren in dem Ohngefähr der Natur — wie immer auch dieses erscheinen möge — Selbstsucht. In den Reden an die deutsche Nation wird das Elend Deutschlands darauf zurückgeführt, daß »die Selbstsucht durch ihre vollständige Entwicklung sich selbst vernichtet hat, indem sie darüber ihr Selbst und dessen Selbständigkeit verloren« (VII, 264); und das einzige Heil wird in eine neue Erziehung gesetzt, die den Menschen so bilden solle, daß in ihm »die Angelegenheit des ihn umgebenden Ganzen an die Angelegenheit seines eigenen erweiterten Selbst, das nur als Teil des Ganzen sich fühlt und nur im gefälligen Ganzen sich ertragen kann, unabtrennbar anknüpft« sei (VII, 274). Nicht in seiner Individualität hat der Mensch, dessen Leben aus der göttlichen Tiefe seines Wesens quillt, den Zweck seines Handelns, sondern er findet ihn in den Gemeinschaften, denen er mit seiner Liebe angehört. Jede Gemeinschaft, die wahrhaft Gemeinschaft ist und darum wahrhafte Liebe zu ihrem Element hat, ist eine Offenbarung Gottes: »Die Liebe, die wahrhaftige Liebe sei, und nicht bloß eine vorübergehende

Begehrlichkeit, haftet nie auf Vergänglichem, sondern sie erwacht und entzündet sich und ruht allein in dem Ewigen« (VII, 383). So liebt echte Vaterlandsliebe im Vaterlande das Göttliche, das hier in einer besonderen Gestalt — anders als in allen anderen Gemeinschaften — erschienen ist und weiter erscheinen wird.

Die tiefste und prinzipiellste Entwicklung des Begriffs der Gemeinschaft hat Fichte in den Vorlesungen über das System der Sittenlehre aus dem Jahre 1812 gegeben. Hier heißt es: »Das bloß empirische Ich hat keinen Charakter, sie sind alle sich gleich, denn sie sind Natur« (XI, 69). Diejenigen Unterschiede, die in der Natur liegen (und die vom gewöhnlichen Sprachgebrauch allerdings auch als Unterschiede der Charaktere bezeichnet werden), sind wesenlos, sobald nach demjenigen gefragt wird, wodurch das Ich Darstellung des wahrhaft realen Lebens wird. »Etwas an sich« ist das Individuum nur als »Glieder der Gemeinde«. Sein besonderer »Anteil am Sein und Leben der Gemeinde, worin schlechthin kein anderes ihm gleich ist«: das ist sein »individueller Charakter« (XI, 66). Der Mensch hat also seinen individuellen Charakter nicht für sich, sondern nur für die Gemeinde und durch sie. Sein individueller Charakter ist keine an sich bestehende Einheit: sondern die Einheit, das Sein an sich ist »die Gemeinde der Iche oder Geister. In Individuen ist diese zerrissen nur durch die Form des Bewußtseins. Als Gemeinde darum muß sie sich offenbaren, wenn sie sich offenbaren soll als etwas Reales. Das einzige Kriterium darum, an welchem die Erhebung eines Individui zum realen Bewußtsein klar wird: wenn es sich als Glied der Gemeinde, Glied eines Ganzen, als dessen integrierender Teil erscheint« (XI, 70/71).

Nicht jedes Individuum gelangt dahin, lebendiges Glied der Gemeinde zu werden. Die Schuld daran trägt nicht bloß derjenige, an dem dieses Zurückbleiben hinter der Aufgabe unmittelbar sichtbar wird — er ist ja gar keine Einheit, nichts für sich Bestehendes —, sondern die Schuld ist Schuld der Gemeinschaft. Gewiß ist ein jeder für seinen Charakter verantwortlich, er ist verantwortlich dafür, ob an seiner Stelle Gemeinschaftsbewußtsein lebendig ist oder nicht: aber nicht er allein ist dafür verantwortlich: denn nicht er allein hat sich seinen Willen gebildet. Bei der Erziehung »tut das Beste die menschliche Gesellschaft« (XI, 69/70).¹ Echte

¹ Der weite Abstand, in dem Fichtes Philosophie der konkreten Realität Kants Philosophie des abstrakten Bewußtseins hinter sich gelassen hat, wird deutlich, wenn man neben die oben im Text behandelte Gemeinschaftsethik folgende Sätze aus Kants Metaphysik der Sitten stellt: »Welche sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind? Sie sind: eigene Vollkommenheit, — fremde Glückseligkeit.« »Es ist ein Widerspruch: eines andern Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin besteht eben die Vollkommenheit eines andern Menschen, als einer Person, daß er selbst vermögend ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Be-

Liebe, wahre Gemeinschaft muß den Zögling — und nicht bloß an den Unerwachsenen ist hier zu denken — umgeben, wenn sein Wille stark werden und rein bleiben soll. Die »Hervorbringung des göttlichen Bildes im objektiven Sein« ist eine gemeinschaftliche Aufgabe: der Sittliche vergißt sein Ich, aber er weiß sich verantwortlich für die anderen. »Daß jemand sage: ich will nur mich selbst rein und unbefleckt erhalten, für mich allein sorgen und für meine Sittlichkeit; was habe ich die andern zu verantworten? streitet schlechthin und durchaus mit der sittlichen Gelinnung. Er kann mit jener Sittlichkeit nichts mehr meinen, als ein bloß äußerliches und negatives Nichts=Böses=Tun, eine äußerliche bürgerliche Gerechtigkeit und Unbescholtenheit. Diese ist nicht Sittlichkeit, und es ist der gefährlichste Irrtum, wenn man sich dies vorpiegelt und damit sich abzufinden glaubt; dies gerade ist der Pharisäismus. Die wahre Sittlichkeit besteht nur im Leben und Handeln. Dieses geht stets auf die sittliche Bildung anderer« (XI, 92/93). »Das absolut letzte Ziel des sittlichen Willens hienieden ist eine Sittlichkeit außer ihm. Das Objekt des Menschen ist immer der Mensch« (XI, 83).

Alles sittliche Handeln und Wirken hat den Zweck, die an sich bestehende Einheit der Gemeinde auch in der Erscheinung darzustellen (XI, 71). M. a. W. das sittliche Bewußtsein ist zuhöchst nicht Pflichtbewußtsein, sondern Gemeinschaftsbewußtsein: die Pflichten werden diktiert von der Liebe. Das Sollen ist nicht das innere Wesen der Sittlichkeit, sondern nur ihr »Kriterium und Bild«. »Wer darum den sittlichen Begriff nur als ein Sittengesetz, einen kategorischen Imperativ, ein Postulat zu beschreiben weiß, der kennt ihn nur im Bilde und Stellvertreter, und seine ganze, auf diesen Begriff aufgebaute Sittenlehre ist nicht sie selbst, sondern ein, im Leben vielleicht durchaus brauchbares Bild derselben, welches aber keineswegs die wissenschaftliche Forderung erfüllt. Man muß wissen, daß der Begriff schlechthin durch sich bestimmt ist — durch sich, in der reinen und abgeschlossenen Sittenlehre; durch das innere Wesen Gottes, in der Gottes- oder Wissenschaftslehre« (XI, 30). —

Fichte hat in seiner Berliner Zeit reichlich Gelegenheit gehabt, seine Ethik der Gemeinschaft durch Taten zu bewähren. Als die harten Jahre über Preußen kamen, hat er unter größten persönlichen Opfern am Schick-

griffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas tun soll, was kein anderer als er selbst tun kann« (Kants Sämtl. Werke, zweite Hartensteinsche Ausgabe VII, 189). Was Kant in dem letzten dieser beiden Zitate sagt, ist unter dem abstrakten Gesichtspunkt, unter dem die Kantische Philosophie ihre Probleme sieht, freilich richtig. Aber jener subjektive Gesichtspunkt läßt nur eine Seite der Realität ins Bewußtsein fallen. Darum sind die Sätze der Kantischen Philosophie richtig und falsch zugleich und bedürfen einer Aufhebung im System der konkreten Vernunft.

sal des von ihm erwählten Vaterlandes getragen als an seinem eignen Schicksal. In jeder ihm nur irgend möglichen Weise hat er zu helfen gesucht, und sein Tun ist nicht vergeblich gewesen — vor allem nicht die mutvolle Tat der Reden an die deutsche Nation (Winter 1807/08): hier hat die Opferfreudigkeit Fichtes werbend gewirkt und einem selbstfüchtig und darum klein gewordenen Geschlecht den Keim zu neuer Erstarkung ins Herz gepflanzt. Im Jahre 1813 hat Fichte die vaterländische Erhebung aus allen Kräften unterstützt. Seine Frau, ganz von seinem Geiste erfüllt, hat, als sich die Spitäler Berlins mit Kranken und Verwundeten füllten, sich unermüdllich als Pflegerin betätigt, bis sie nach 5 monatlicher Arbeit vom Lazarettfieber ergriffen zusammenbrach (3. Januar 1814). Ihr Krankenlager hat die Ansteckung auf Fichte übertragen. Nach elf Tagen heftigen Fiebers ist er am 29. Januar gestorben. —

Literatur.

Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, hrsg. von J. H. Fichte, Bd. I–VIII, Berlin 1845–46, Bd. IX–XI (= Nachgelassene Werke, Bd. I–III), Bonn 1834–35.

Joh. Gottl. Fichte, Werke, Auswahl in 6 Bänden, hrsg. von F. Medicus, Leipzig 1908–12. — Die meisten der in diese Auswahl aufgenommenen Schriften sind auch in Einzelausgaben erschienen.

Eine gute Ausgabe der »Bestimmung des Menschen« in Reclams Universalbibliothek. Ebenda noch einige andere Einzelausgaben. Zahlreiche Ausgaben der »Reden an die deutsche Nation«. Eine geschmackvolle Ausgabe der »Anweisung zum seligen Leben« bei Eugen Diederichs, Jena 1910.

Johann Gottlieb Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, von seinem Sohne J. H. Fichte, 2. Aufl., Leipzig 1862. — 48 Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten, hrsg. von M. Weinhold, Leipzig 1862. — J. G. Fichte, Lichtstrahlen aus seinen Werken und Briefen, nebst einem Lebensabriß von Ed. Fichte, Leipzig 1863.

Karl Hase, Jenaisches Fichte-Büchlein, Leipzig 1856. — Joh. Heinr. Loewe, Die Philosophie Fichtes, Stuttgart 1862. — F. Lassalle, Die Philosophie Fichtes und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes, Berlin 1862. — Wilhelm Windelband, Fichtes Idee des deutschen Staates, Freiburg i. B. 1890. — Heinrich Rickert, Fichtes Atheismusstreit, Berlin 1899. — Kuno Fischer, Fichtes Leben, Werke und Lehre (3. Aufl.), Heidelberg 1900. — Xavier Léon, La philosophie de Fichte, Paris 1902. — Emil Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte, Tübingen 1902. — E. Fuchs, Vom Werden dreier Denker (Fichte, Schelling, Schleiermacher), Tübingen 1904. — Fritz Medicus, J. G. Fichte, Berlin 1905. — Adolfo Ravà, Il socialismo di Fichte, Palermo 1907. — Adolfo Ravà, Introduzione allo studio della filosofia di Fichte, Modena 1909.

Julius Ebbinghaus, Relativer und absoluter Idealismus, Leipzig 1910 (behandelt vom Hegelschen Standpunkte aus das Hervorgehen der nachkantischen Spekulation aus der kritischen Philosophie).



HEGEL

Es mag hier verflucht sein, den Kerngehalt der Hegelschen Philosophie und den Zusammenhang ihrer Grundgedanken in möglichst engem Anschluß an die eigenen Formulierungen ihres Urhebers zu verdeutlichen. Zwar gilt Hegel bekanntermaßen als der dunkle Philosoph, und in vieler Hinsicht gewiß mit Recht: wo er im Herausringen seiner Gedanken aus ihren letzten Tiefen zu halbmystischer Färbung greift, wie in der Mehrzahl seiner Jugendschriften, oder wo er in dialektischer Zergliederung seine Abstraktionen ermüdend ausspinnt, wie in manchen Teilen seiner Logik, da wäre es vergebliche Mühe, ohne Kommentar ihn selber zu Worte kommen zu lassen. Dem stehen aber umfassende Ausführungen gegenüber, in denen er mit zwingender Prägnanz, ja mit visionärer Gewalt den Sinn seines Denkens zum Ausdruck bringt, oder in denen sein rastloses didaktisches Bemühen zu vollkommener Erhellung seiner Motive gediehen ist. Zudem hat dieser Philosoph der geschichtlichen Entwicklung auch sein eigenes Lebenswerk in historischem Lichte gesehen und sich besonders über sein Verhältnis zu seinen großen idealistischen Vorgängern eingehend ausgesprochen. Müßte eine kritische Beurteilung hier auch mancherlei Vorbehalte machen, so liegt doch in der direkten Anknüpfung an seine Erörterungen eine Bürgschaft für die authentische Wiedergabe seiner Auffassung, wie sie gerade bei Hegel einmal angebracht sein dürfte, dessen Intentionen sich so oft eine ihnen nicht immer günstige Umdeutung haben gefallen lassen müssen.

1. Kant hatte gelehrt, daß der menschliche Geist die Welt der Erscheinungen vermittelt der ihm inwohnenden Denkformen erfasse, während das absolute Wesen ewig ein unerkennbares Jenseits bleibe. Das ursprüngliche Erlebnis dagegen, in dem Hegels Weltanschauung wurzelt, besteht gerade in dem Innewerden des Absoluten, wie es unser Geist in der Durchbrechung der Schranken seiner Endlichkeit erfährt. Wenn wir uns denkend über unser unmittelbares Bewußtsein erheben zu dem, der selber der höchste Gedanke ist, so erkennen wir die Unendlichkeit unseres eigenen Wesens: der menschliche Geist, insofern er den göttlichen vernimmt, wird eins mit dem göttlichen Geiste. Das Göttliche im Menschen ist seine Vernunft: »Der Glaube an das Göttliche stammt aus der Göttlichkeit unserer eigenen Natur. Wer von der nur menschlichen Vernunft spricht, der lügt gegen den Geist.« Daß wir überhaupt von einer Schranke wissen, beweist unser Hinaussein über sie: nur durch Vergleichung mit einer vorhandenen Idee des Allgemeinen können wir etwas als endlich und beschränkt empfinden. So liegt das überpersönliche Wesen des Menschen nicht draußen als ein ihm Fremdes und Jenseitiges, sondern in ihm selbst als seine eigene höhere Natur und wahre Substanz. Gott selbst ist im menschlichen Denken gegenwärtig, das absolute Denken offenbart sich im subjektiven: »Gott ist Geist in allen Geistern«.

Diese Allgegenwart der Vernunft beschränkt sich nicht auf den Menschen, sondern erstreckt sich auf den gesamten Weltverlauf. Alle Gestalten der Wirklichkeit sind durch die Gottheit beseelt: nichts lebt, was nicht auf irgendeine Weise Idee wäre. In der Zufälligkeit ist das Notwendige und Gesetzmäßige als das Wesenhafte enthalten: »Das Nichtsein des Endlichen ist das Sein des Absoluten.« Auch hier wirkt das Unendliche innerhalb der gegenständlichen Welt, nicht jenseits derselben; es ist den Dingen immanent, »kein Hüben und Drüben unterschieden«. In der ganzen Reihe der Stufen des natürlichen und geschichtlichen Lebens manifestiert die allgemeine göttliche Idee sich als gestaltende Einheit, die Wirklichkeit enthält durchweg »die Idee in diesen unendlich vielen Tropfen, die sie zurückspiegeln«, aus Allem kann sie für unser Bewußtsein hervorgehen. Unser Denken besitzt mit Recht die Zuversicht, daß es in der Welt sich selber finden werde, in ihr Vernunft von seiner eigenen Vernunft zu suchen habe.

Mit seinem absoluten Idealismus tritt Hegel allen dualistischen Weltansichten entgegen, die zwischen Gott und Welt, Über sinnlichem und Sinnlichem, Denken und Sein eine unübersteigliche Scheidewand aufrichten und »den Pfahl des absoluten Gegensatzes unbeweglich eingeschlagen« in sich tragen. Auf diesem Standpunkt der »abstrakten Reflexion« gilt das subjektive Denken des Menschen in seiner Endlichkeit als ein Festes und Letztes, ebenso die Erscheinungen in ihrem Dasein als selbständige, feste Realitäten. Dem Menschen und der Welt steht dann Gott als gleichfalls starres Allgemeines gegenüber, als bloßes Anderssein der sinnlich angeschauten Wirklichkeit, das somit in dieser eine undurchdringliche Schranke findet. Die Verbindung des empirischen Mannigfaltigen mit der ihm fremden Einheit bleibt ein unbegreifliches Rätsel, da keine innere Vermittlung zwischen ihnen stattfindet, sondern nur ein stetes Hinüber- und Herübergehen. Dabei widerfährt dem Dualismus das Gegenteil dessen, was er erstrebte: indem er das Unendliche nur als eines von beiden hinstellt, macht er es zu einem Besonderen neben dem Endlichen und zieht es in die Sphäre des Relativen hinunter; Absolutem und Endlichem wird in diesem Verhältnisse die gleiche Würde des positiven Bestehens zuteil. Die Voraussetzung, daß der menschliche Geist über die Grenzen des Endlichen nicht hinauskomme, das Göttliche stets in unerreichbarer Ferne erblicke, rächt sich durch diese völlige Verkehrung ihres Grundmotivs. Hegels monistische Grundauffassung dagegen führt zu der Konsequenz, daß Natur ohne Geist und Geist ohne Natur Ungedanken sind, daß das Unendliche das Endliche in sich enthalten und so in gewissem Sinne das Endliche ein Element des Unendlichen selbst sein müsse: »Was zwischen Vernunft als selbstbewußtem Geist und Vernunft als vorhandener Wirklichkeit liegt, ist die Fessel irgendeines Abstraktums.«

Hegel kann es deshalb als die seinem Zeitalter zugefallene Aufgabe bezeichnen, die geistige Welt des abstrakten Idealismus »in die Wirklichkeit zurückzuführen«. Es handelt sich um den Fortschritt der Philosophie über die Grundlagen der Lehren Kants und Fichtes hinaus, wie er ihn betrachtet wissen will. Daß Kant mit der Entdeckung der Synthesis a priori das entscheidende Prinzip der Philosophie festgestellt habe, betont er mit Nachdruck: denn darin sei ausgesprochen, daß das Ungleichartige — Begriff und Wirklichkeit, Allgemeines und Besonderes — »zugleich a priori d. h. identisch« ist, daß die Entgegengesetzten in einer ursprünglichen Einheit, die sich selbst differenziert, miteinander verknüpft sind. Diese »Zweiheit in der Einheit« ist es, auf deren Erkenntnis in letztem Grunde alle Forderung wissenschaftlicher Wahrheit zielt. Aber Kant hat seinen großen Gedanken nicht konsequent durchgeführt: der sinnliche Stoff, das Mannigfaltige der Anschauung, erweist sich bei ihm zu mächtig dem Denken gegenüber und bleibt von diesem in selbständiger Existenz getrennt, während die immanente Erkenntnis des Gegenstandes vielmehr seine eigene Natur in Form des Gedankens ausdrückt und so das Wesen nicht hinter der Erscheinung bleibt, sondern sich in ihr hervorbringt. Bei Kant ist die Vernunft nur die formale Einheit, die den von der Erfahrung gelieferten Inhalt durch ihre Kategorien systematisiert, d. h. ein Sinnliches mit Denkbestimmungen produziert; zur Einheit des Selbstbewußtseins tritt ein Plus des Empirischen hinzu, Subjekt und Dinge bestehen jedes für sich, eine wahre Synthese von Begriff und Dasein kommt nicht zustande. Auch bei Fichte gelangt das Ich erst durch einen unerklärlichen Anstoß von außen zum Bewußtsein über sich, so daß es im Nichtich stets ein Anderes, eine vernunftlose Endlichkeit sich gegenüber findet. Die Unauflösbarkeit des Widerspruchs zwischen Subjekt und Objekt drückt sich in seinem System im Sollen aus, in dem unendlichen Progreß, worin das Ich seinem Ziele in steter Annäherung entgegenstrebt, ohne die Erfüllung zu erreichen. Und es ist nicht nur der dualistische, es ist im Zusammenhange damit auch der subjektivistische Ausgangspunkt, der bei beiden die wahre Vereinigung von Denken und Wirklichkeit verhindert. In Fichtes Philosophie des Selbstbewußtseins, die alle Objektivität nur als zur Unterwerfung bestimmt ansieht, hat der Standpunkt der Subjektivität eine ähnlich einseitige Ausbildung gefunden, wie in der englischen Philosophie das gegenteilige Prinzip. Jener »Begriff« im Sinne Kants aber, aus dem man das Sein nicht herausklauben kann, ist von vornherein als endlicher, subjektiver Gedanke gefaßt im Gegensatz zum Anblick der Dinge: versperrt sich ein solches Denken die Möglichkeit über die Sinnenwelt hinauszukommen, so weiß es ebensowenig eine Antwort auf die Frage, wie es in die Sinnenwelt hereinkommen konnte. Eine wegweisende Theorie Kants bietet Hegel

nichtsdestoweniger noch einen willkommenen Anknüpfungspunkt: die Teleologie seiner »Kritik der Urteilskraft« betrachtet den Organismus, als wohne im Sinnlichen ein Begriff, der das Einzelne durchdringt und von innen heraus sich dienstbar macht. Im Zweckvoll-Lebendigen werden Allgemeines und Besonderes in konkreter Einheit angeschaut: hier ist kein Sollen mehr jenseits der Wirklichkeit, sondern in voller Gegenwärtigkeit kommt die Idee zum Durchbruch.

Es wäre aber ein schlimmes Mißverständnis, Hegel wegen seiner durchgehenden Bekämpfung des Dualismus ohne weiteres den Pantheisten beizuzählen, die eine unmittelbare Göttlichkeit der Welt und des Menschen statuieren. Vielmehr lehnt er den landläufigen Pantheismus entschieden ab, weil derselbe die Einheit von Gott und Welt in Wahrheit nur scheinbar, nur durch Aufopferung einer der beiden Seiten erreiche, sei es daß er Gott in der Welt, sei es daß er die Welt in Gott aufgehen läßt. Der Pantheismus geht von der durchaus zutreffenden Ansicht aus, daß Alles in der Welt Leben der Idee, die Idee in Allem gegenwärtig ist. Aber wenn Gott als Grund der gesamten Wirklichkeit gelten muß, so ist er doch nicht in sinnlicher Greifbarkeit das Sein in allem Dasein: das führt zu einer Naturvergötterung, die das Einzelne zum Unendlichen steigert und den Komplex der endlichen Dinge, wie sie sind, mit allen ihren Zufälligkeiten als göttlich betrachtet, so daß das Absolute selber in endlicher Gestalt existieren müßte. Gott ist dann die neutrale Substanz, die erst durch die Fülle der aus ihr hervorgegangenen Gestalten Bestimmtheit empfängt. Andere Systeme der Substantialität versenken umgekehrt alles Endliche im Unendlichen: ein »Akosmismus« von der Art der Eleaten und vor Allem Spinozas sieht in der Welt nur ein wesenloses, zum Verschwinden in Gott bestimmtes Sein, im Absoluten die »ewige Nacht«, in die alle endlichen Dinge zurücklinken, ohne daß es sich produktiv in ihnen auswirkte. Wird dort verkannt, daß die Welt »in Gott ihre Wurzel, aber auch nur ihre Wurzel« hat und die Idee sich zwar in der Welt verwirklicht, aber nicht in ihr aufgeht, so fehlt hier das Bewußtsein, daß »alle Kontraktion durch Expansion bedingt« und eine Rückkehr der Dinge zu Gott ohne ein Hervorgehen aus ihm nicht denkbar ist. Dort tritt die Immanenz Gottes in den Dingen, hier die Immanenz der Dinge in Gott ausschließlich hervor; in beiden Fällen liegt der Grundmangel in der abstrakten Fassung der Identität. In einer Substanz, die starr, bestimmungslos, indifferent gedacht wird, giebt es keine innere Entwicklung, keine lebendige Beziehung beider Seiten zueinander, sondern bloßes Übergehen der einen in die andere. Gerade darauf kommt es an, daß im Absoluten Einheit und Gegensatz zugleich ins Licht trete, »daß der Unterschied nicht weggelassen werde, sondern ewig aus der Substanz hervorgehe, ohne zum

Dualismus verfeinert zu werden«. Die Trennung soll bleiben, aber innerhalb des Absoluten selbst. Die Lösung kann nur darin bestehen, daß die Substanz als eine in sich selbst tätige Bewegung und ihr Verhältnis zur Welt als ein geistiger Prozeß verstanden wird, in dem beide Seiten sich gegenseitig bestimmen.

Ein glänzendes, die Mitwelt fortreißendes System des Pantheismus hatte noch vor Hegels öffentlichem Auftreten sein Jugendfreund Schelling geschaffen, zu dessen wesentlichen Grundlagen Hegel sich zunächst im Großen und Ganzen freudig bekennen konnte. Er hatte die Einseitigkeit des Subjektivismus siegreich überwunden, indem er Objekt und Subjekt, Sein und Erkennen zur Einheit der absoluten Vernunft zusammenfaßte und die schöpferische Entfaltung dieses allwaltenden Prinzips durch die gesamte Weltentwicklung hindurch erwies: »Der Geist, der sich in Allem bewegt, ist eine Kraft, ein Pulsschlag nur, ein Leben«. An die Stelle des unendlichen Strebens nach einem unerreichbaren Ziele war hier die Selbstanschauung des göttlichen Lebens in der aufsteigenden Stufenfolge seiner Gestaltungen getreten, deren jede dieselbe Einheit in eigentümlicher Weise zum Ausdruck bringt. Die Natur war als sichtbarer Geist, der Geist als unsichtbare Natur begriffen und in beiden »derselbe Rhythmus« der sie durchdringenden Idee erkannt, so daß das Absolute sich nur in den Entwicklungsreihen beider und ihrer fortschreitenden Potenzen vollständig darstellt, dort mit dem Übergewicht des Realen, hier mit dem des Idealen. Aber mit der wegweisenden Bedeutung dieser Gedanken stand die Kraft ihrer Durchführung nicht im Einklang. Es fehlt an einer überzeugenden logischen Begründung des Absoluten, das unbewiesen, »wie aus der Pistole geschossen« fertig vorausgesetzt wird, und im Zusammenhange mit diesem Mangel steht die ungeistige Fassung des Grundprinzips, die ihm den Charakter eines unmittelbaren natürlichen Seins ohne innere Lebendigkeit und Selbständigkeit, einer »trägen Einfachheit« nach dem Vorbilde der spinozistischen Substanz aufprägt. Schellings Identität entbehrt in der Form der totalen Indifferenz von Subjektivem und Objektivem, in der es keinen Unterschied gibt, in Wahrheit der Möglichkeit der Entwicklung: die abstrakte Einheit vermittelt sich mit ihren konkreten Differenzierungen, deren Reichtum aus ihr entspringen soll, nicht von innen heraus, sondern wird nur als bewegungsloses Schema in steter Wiederholung derselben Formel dem vorhandenen Material äußerlich aufgeheftet. Diese widerspruchsvolle Beschaffenheit von Schellings großgedachter Konzeption drängte Hegel zu einer neuen Behandlung des Problems, die den Weltprozeß in das Absolute selber aufnahm und aus der aktiven Selbstbestimmung desselben begriff. Wo immer Hegel einer anfechtbaren Auffassung des Verhältnisses von Idee und Wirklichkeit begegnet, stellt er ihr die Lösung entgegen, die ihm von Haus aus als

Ausweg aus allen Schwierigkeiten vorſchwebte: das Weſen Gottes als ewiges Werden zu betrachten, deſſen Einheit und wechſelſeitige Durchdringung mit der Welt ſich immer von neuem aus Unterſchied und Gegenſatz herſtellt.

Unter dieſem Geſichtspunkte erſcheint Hegels Standpunkt, der Dualismus und Pantheismus gleichermaßen in einem höheren Prinzip aufheben will, recht eigentlich als eine Vereinigung des Subſtanzgedankens Spinozas und Schellings mit der Subjektivitätslehre Kants und Fichtes nach ihrem beiderſeitigen Wahrheitsgehalt. Er ſelbſt hat im Hinblick auf die Leiſtung Schellings ſeine Aufgabe in dieſem Sinne gekennzeichnet: um zur Totalität des göttlichen Lebens zu gelangen, ſolle die Subſtanz nicht als das Unbewegte, ſondern als ſelbſtthätiges Intelligentes faßt werden, ſo daß ſie das Sein der Natur, aber ebenſoſehr auch Wiſſen und Erkennen ſei, und andererseits ſolle das Subjektivitätsprinzip durch Hineinnehmen der objektiven Wirklichkeit von ſeiner Einſeitigkeit befreit werden. Wird nun dieſe Identität von Subjektivem und Objektivem als lebendiger Prozeß erkannt, ſo beſteht ſie in einem Doppelvorgang, in einer zweieinigen Entwicklung: in der Offenbarung Gottes in der Welt und in der Erhebung der Welt zu Gott. Das göttliche Geſamtleben iſt die Syntheſe dieſer Bewegungen, worin beide ihre Entgeſenſetzung verloren haben. Sowohl Unendliches wie Endliches ſind einſeitige Beſtimmungen, deren eine in die andere umſchlägt: »Gott iſt ebenſo Endliches, und die Welt ebenſo Unendliches«; der ſtarre Gegenſatz, den die gewöhnliche Meinung hier annimmt, iſt unhaltbar. Gott muß in die Welt eingehen, die Welt aber muß ſich wieder zurückbewegen zu der Quelle, der ſie entſtammt. Das Unendliche wird durch Vermittlung des Endlichen zur Wirklichkeit gebracht, das Endliche durch das Unendliche zur Wahrheit vermittelt. Die Vernunft wird wirklich, und das Wirkliche wird vernünftig. Natur und Geiſt ſind nicht bloß, wie bei Spinoza, in der einen Subſtanz identiſch, ſondern heben ſich in ewiger Tätigkeit ein jedes zum anderen und damit zu einer übergreifenden Einheit auf. Das wahre Leben iſt eben dieſes »Entſtehen und Vergehen, das ſelber nicht entſteht und vergeht«, dieſe raſtloſe Bewegung, in der das Daſein alle ſeine Phaſen erzeugt und durchläuft. »Der ewige göttliche Prozeß iſt ein Strömen nach zwei entgeſenſetzten Richtungen, die ſich ſchlechthin in einer begegnen und durchdringen«: das iſt einer jener lapidaren Ausſprüche, in denen Hegel ſo ſchlicht wie eindrucksvoll das treibende Motiv ſeiner Weltanſchauung erleuchtet hat.

Wenn aber unendliches und endliches Leben auch nicht zwei ſind, vielmehr das »System Einer Lebendigkeit« aus ihnen reſultiert, ſo muß doch nach Hegels Vorgang und Hinweis jedes in ſeinen weſentlichen Beſtimmungen für ſich unterſucht werden, um in Sinn und Art ihrer Identität von beiden Seiten her Einblick zu gewinnen.

2. Wie bei keinem andren der großen Denker der Neuzeit seit Spinoza, ist es von Anfang an das innerste Pathos der Spekulation Hegels gewesen, das Wesen Gottes zu erkennen. Da gilt ihm nun als fundamentale Tatsache: die göttliche Vernunft ist die Macht sich selbst zu vollbringen, in der Natur Gottes liegt die Notwendigkeit sich in der Welt zu manifestieren, sich dem Menschen mitzuteilen und ihm offenbar zu werden. Erst indem er in die Wirklichkeit hinaustritt und sich in den Objekten bestimmt, realisiert er den unerföpflichn Inhalt der Bestimmungen, die in ihm enthalten sind. Ginge er nicht in die Welt der endlichen Erscheinungen ein, so bliebe dieser Inhalt unverwirklicht in ihm verschlossen. Gott denkt in den Erscheinungen sich selber: er ist das Denken, das zugleich Dasein ist: »Ohne die Welt ist Gott nicht Gott.« Nicht etwa in einem zeitlichen Akt entäußert sich Gott zur Erscheinungswelt: da sein Wesen in seiner Selbstoffenbarung besteht, gehört die Schöpfung der Welt, sein »Sichselbstwillen in seinem Ändern« von Ewigkeit her untrennbar zu ihm.

In diesem Sinne, als der Inbegriff aller Möglichkeiten der Selbstverwirklichung und Selbsterfassung, ist Gott das, was Hegel die »Idee« nennt, deren Entfaltung und »Systematisierung« im ganzen Bereich von Natur und Geschichte das eigentliche Hauptthema seiner Philosophie bildet. Alle die grundlegenden Züge, die der Weltentwicklung ihr entscheidendes Gepräge geben, sind in der Anlage der Idee und dem zeitlosen Prozeß, der in ihr vor sich geht, ideell vorgebildet. Was als reales Geschehen in den Formen des äußern Daseins auftritt, ist die Darstellung eines Inhalts, dessen begriffliche Dialektik sie in sich trägt und bewegt. In sich selbst die absolute Unruhe der Selbstbewegung, ist sie zugleich das Wesenhafte, das in aller Ausbreitung nur sich selbst entwickelt und in den wechselnden Erscheinungen sich unzerstörbar erhält. In ihrer Struktur liegt auch die Selbstunterscheidung vorgezeichnet und begründet, vermöge deren sie sich aus ihrer gedanklichen Sphäre zur Welt des Wirklichen entläßt. So darf Hegel auch sagen, daß die Idee »in sich pulsiere, ohne sich zu bewegen«: als Überzeitliches im Zeitlichen bleibt sie die Seele alles Existierenden, das Wesen des Lebens selber, dessen Teile »nur Abbilder dieser einen Lebendigkeit« sind, und in dem sie sich ewig neu erzeugt und betätigt.

Die volle Tragweite dieser systematischen Stellung der Idee wird sich erst ermessen lassen, wenn wir den Gesamtprozeß von Gott und Welt in seinen logischen Konsequenzen überblicken können. Vorerst haben wir zu beachten, daß die Welt nur die Erscheinung Gottes und deshalb sein Anderes ist, d. h. in der Verdoppelung zugleich seine Selbstentfremdung und Selbstnegation: »Erscheinen und Sichentzweien ist Eins.« Widerspruch und Entzweigung gehören zur Aktivität des Geistes, bloßes Unterscheiden in sich selber wäre nur »ein Spiel der Liebe Gottes mit sich«, das ohne die

Arbeit der Negation zur Fädeheit und Erbaulichkeit herabläufe. Was von Haus affirmativ ist und bleibt, das ist und bleibt ohne Leben; die notwendige Entzweiung ist »ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet,« und dessen wahre Totalität sich erst aus der höchsten Trennung wiederherstellt. In dieser Entzweiung liegt die Möglichkeit des Schmerzes und des Bösen in der Welt, die nichts von außen Gekommenes sind. Je tiefer der Geist in sich gegangen ist, aus je stärkeren Gegensätzen er in sich zurückkehren muß, desto größer ist der Reichtum seiner Entwicklung; denn er setzt sich die Schranke ja nur, um sie zu überwinden und vermittelt der Entfremdung sich selbst zu finden. Ewig erzeugt die Idee ihren Gegensatz, ewig wird die Entzweiung gesetzt und ewig aufgehoben; denn im Geistigen gibt es keine zeitliche Folge, nur innerhalb der endlichen Erscheinung des Geistes vollzieht sich der Prozeß auf zeitliche Art.

Die gegenständliche Welt, in die sich die Idee entläßt, ist das Reich der Natur und des endlichen Geistes. In seinem Dasein ist es demgemäß der Widerschein der Idee, ihr Außersichsein: die Gesamtheit der Bestimmungen, die in dieser innerlich verbunden und vermittelt sind, tritt in der Natur in eine unendliche Mannigfaltigkeit bloß seiender Existenzen in Raum und Zeit auseinander. In diesem Element des Außereinander und Nebeneinander überschreiten die Dinge nicht den Kreis der Notwendigkeit, da sie sich nicht von ihrer unmittelbaren Einzelheit und Äußerlichkeit befreien können, sondern durchgehends der Bestimmbarkeit von außen bedürfen; nur Denkbestimmungen sind hier vorhanden, nicht bewußte Gedanken. Und selbst die Notwendigkeit erhält sich nur in der Totalität ihrer Gebilde; im Besonderen ist die Natur vielfach zu ohnmächtig, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten, weil fortwährend gleichgültige Zufälligkeiten und verkümmerte Regellosigkeiten in sie eindringen. Wohl aber ist sie ein System von Stufen, deren eine aus der anderen nach innerem Plane hervorgeht: in dieser Durchbrechung der niedrigeren Sphären und dem Übergehen in die höheren, wodurch sie schließlich über sich selbst hinausweist, zeigt sich ihre Herkunft von der schöpferischen Idee, die im stillen in ihr wirksam bleibt. In den Bereich der Natur fällt auch der menschliche Geist nach der Seite seiner Endlichkeit: was sich von blinder und vernunftwidriger Unvollkommenheit in ihn tief hinein erstreckt, ist die Fortwirkung des natürlichen Untergrundes, aus dem er aufsteigen muß. Auch der Mensch existiert in der unmittelbaren Weise der Naturdinge, er ist in seiner empirischen Existenz partikulares Individuum, »Ich als dieses Ich«, an sich das Ebenbild Gottes, hat er zunächst nur ein wesenloses, naturhaftes Dasein, das ihn dem äußern Zwange der materiellen Welt untertan macht. Das endliche Denken mit seinen Mängeln und Schranken wie der subjektive Wille mit seinen ziellosen Trieben und Interessen gehören dieser Stufe des

vergänglichlichen, unbefriedigten, noch von der Natur beherrschten und nicht zu seiner wahren Bestimmung gelangten Geistes an.

Ein wahres Sein hat die endliche Welt als Negation der Idee also nicht. Sie ist nichts fest Gegründetes, in sich selbst Beruhendes, das ohne die Idee bestehen könnte: eben darin offenbart sich die Idee, daß sie die natürlichen Dinge zu Erscheinungen herabsetzt. Sie erträgt den Widerspruch, weil sie jede Bestimmung, als von ihr gesetzt, auch wieder aufheben kann: ihre Bewegung ist »das Gericht über die einzelnen Gestalten«. Negiert werden die Einzeldinge nur in ihrer Äußerlichkeit und Atomisierung, um dem sinnvollen Gefüge des Unendlichen als »Momente« eingegliedert zu werden. Darin besteht die Vergeistigung der Welt, daß alles Wesenlose in Nichts zerfließt und der ideelle Kern seine dauernde Stelle im Zusammenhange des göttlichen Lebens erhält. »Die Idealität des Endlichen«, erklärt Hegel, »ist der Hauptsatz der Philosophie; jede wahrhafte Philosophie ist deshalb Idealismus«. Nicht schlechthin verschwunden oder vernichtet sind die endlichen Gegenstände als Momente der Totalität, sondern nur ihrer Unmittelbarkeit entkleidet und so nach ihren wesenhaften Bestimmungen erhalten; nur das »Nichts ihrer Selbständigkeit« ist negiert, ihr wahres Wesen ist verwirklicht und die Idee selber durch diese Vertiefung in die Natur um die ganze Fülle ihres konkreten Wirklichkeitsgehalts reicher geworden. Das »Aufheben« der Endlichkeit erhält die Bedeutung zugleich des Tilgens und des Aufbewahrens.

So hat der Geist in seinem Anderen sich selbst bestimmt: die Welt ist sein Produkt, nicht seine Schranke. Damit ist die Passivität des Substanzprinzips überwunden und eine Aufgabe gelöst, deren zentrale Wichtigkeit Hegel selbst ausdrücklich hervorgehoben hat: »Es kommt Alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern als Subjekt zu fassen.« In die neutrale Indifferenz hat er die vermiste innere Gliederung gebracht, indem er in ihr selber die Notwendigkeit nachwies, sich schöpferisch zu realen Unterschieden aufzuschließen; durch immanente Selbsttätigkeit hat sich die Substanz zum Subjekt vollendet. Zum Subjekt aber gehört nicht nur, daß es seine Gestaltungen hervorbringt, sondern auch daß es sich in ihnen erhält, in allen Differenzierungen seine Einheit bewährt und bewahrt. Die Endlichkeit ist nur ein Mittel der Verwirklichung des Unendlichen, nur ein notwendiger Durchgangspunkt in seiner Entwicklung: erst »in dem freien Durchgang durch seine Realisation« kann es nach seiner Wirklichkeit erkannt werden. In seinem innersten Wesen zeigt sich daher das göttliche Leben als unendlicher Prozeß der Selbstvermittlung: es kann den Reichtum seiner Gestalten nur dadurch erzeugen, daß es sich stets von neuem durch die Welt der Erscheinungen vermittelt, ohne »ein substantielles Zwei von Geist und Natur« entstehen zu lassen. In dem Begriff der

Selbstvermittlung spricht sich am prägnantesten diejenige Einsicht Hegels aus, die der Identitätslehre Schellings abging.

Damit schließt sich der Kreis, der von dem ideellen Komplex der Entwicklungsmöglichkeiten zur vernunftbeseelten Wirklichkeit geführt hat. Bereichert durch die Errungenschaften des von ihm gesetzten Weltinhalts, gesammelt und verinnerlicht kehrt das Absolute aus seinem Anderssein in sich selbst zurück: das bloß gedankliche Anstehen der Idee ist in ihrer Bewegung zum erfüllten Fürsichsein des Geistes geworden. In unaufhörlicher Erneuerung geht die Idee in die Gegensätze der Endlichkeit ein, aber sie verliert sich nicht noch erschöpft sie sich in ihnen, sondern überwindet und verklärt sie immer wieder zu eigentümlichen Gestalten der Weltentwicklung. In dieser Vollendung des göttlichen Tuns liegt das Ziel der wahren Identität: »Gott ist das Unendliche, wie Sein und Gedanke ewig verbunden sind.« Erst in der ewigen Rückkehr zu sich selbst, in diesem rhythmischen Gange der Selbstentfremdung und Selbstbefreiung erreicht der Geist endgültig seine Bestimmung, als absolute Vernunft sich selbst objektiv zu werden, sich als das Denken zu erfassen, das in seinem Gegenstande sich selbst denkt und aus der ganzen Breite der Realität die Erkenntnis seines eigenen Wesens davonträgt. »Dem Weltgeist ist es gelungen«, so heißt es in Hegels berühmter Selbstcharakteristik seines Standpunktes, »alles fremde gegenständliche Wesen sich abzutun und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich selbst zu erzeugen und in seiner Gewalt zu behalten. Der Geist ist als Geist wirklich.«

3. Diesem Prozesse der Offenbarung Gottes korrespondiert nun eine Entwicklung, die auf Seiten der Welt vor sich geht und von ihr selbst aus auf ihr Ineinssetzen mit Gott hinarbeitet. Das Endliche ist, wie wir gesehen haben, vorerst nur Erscheinung: das bleibt der Charakter der äußerlich gegebenen Welt, sofern sie ohne ein einigendes Band in der Isolierung und auseinanderfallenden Vielheit ihrer Einzelgestalten beharrt. Im gewöhnlichen Dasein erscheint die Wahrheit in der Umhüllung durch ein Chaos von Zufälligkeit und Willkür. Zwar wird das Zufällige häufig mit der Wirklichkeit verwechselt, aber das Erscheinende ist keineswegs schon durch sein Vorhandensein wahr, sondern in seinem vergänglichen Zustande nichtig und wesenlos: »Bloß durch das Sein gewinnen die Dinge nicht viel. Über das Seiende kommt die Zeit, es wird demnächst nichtseiend.« Krankheit und Tod herrschen, wo ein Teil sich selbständig dem Zusammenhange mit dem Ganzen entzieht; da bleibt alles unwirklich und haltlos, wie es ein atomistisches Staatswesen oder das abgehauene Glied eines Organismus lehren. Erst in der Einheit mit dem Gesamtleben kann dieser bloß endliche Charakter sowohl der empirischen Objekte und Verhältnisse wie auch des bloß natürlichen Menschen sich wandeln.

Diese Erwägung führt zu der Erkenntnis, daß die endlichen Dinge in ihrer unmittelbaren Beschaffenheit eine ihrem Begriffe unangemessene Existenz haben: ihr Sein ist von ihrer Bestimmung verschieden, bleibende innere Natur und vorübergehende Äußerlichkeit sind in ihnen vereint. Mögen die einzelnen Gestalten noch so beschränkt und verkümmert sein, seinem Wesen nach ist Alles unendlich und ewig: eben die Beziehung von Etwas als Endlichem enthält den Beweis der wirklichen Gegenwart des Unendlichen in ihm. In der Natur ahnt sich der Geist, im Scheine des Zufälligen und Vergänglichen ist das Ewige immanent. In jeder Veränderung zeigt sich der Widerspruch, mit dem das Dasein von Haus aus behaftet ist und der es über sich hinaustreibt. Wer der sinnlichen Wirklichkeit festes Bestehen zuschreiben, den gegebenen Stoff der Anschauung als das Reelle gegen den Begriff nehmen will, hat an jedem Triebe das Beispiel vom Gegenteil: im Unvollkommenen herrscht das Vollkommene als Keim und Trieb, als fortwährender Impuls seiner höheren Natur, der die Rinde des Endlichen zu sprengen sucht. So sind die Dinge der existierende Widerspruch: »Alles ist entgegengesetzt. Was die Welt überhaupt bewegt, ist der Widerspruch. Der Widerspruch ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit.« Nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, hat es Trieb und Tätigkeit, pulsiert Leben in ihm, mag er nun noch innerhalb der Natur als Unangemessenheit des Individuums an die Gattung oder im Menschengestalt als Entzweiung zwischen den Mängeln seiner empirischen Existenz und den höheren Bedürfnissen seines Wesens zutage treten.

So wenig aber, wie bei der natürlichen Einheit, hat es beim Widerspruch sein Bewenden: in ihm selber wirkt die Dialektik, durch die er sich auflöst. Die materiellen Dinge haben keine Selbständigkeit, sie zerstören sich selbst und gehen im Weltprozeß auf: »Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben.« Die sinnliche Erscheinung der Objekte ist nur die unwesentliche Schale, in welcher ihr Begriff sich verbirgt, sobald sie ihren Daseinszweck erfüllen, manifestieren sie die in ihnen tätige Vernunft. Nur dadurch, daß das Endliche selbst Leben ist, hat es die Möglichkeit, sich zum unendlichen Leben zu erheben; indem es vergeht und über sich selbst hinausgeht, verschwindet der Gegensatz zwischen seinem Sein und seinem Begriff. In der kontinuierlichen Erhöhung ihrer Stufen arbeitet auf ihrem Gebiete die Natur darauf hin, ihr bloß materielles Sein zu überwinden und schließlich vom Natürlichen ins Geistige überzugehen: »Der Tod der sinnlichen Gegenwart ist das Erwachen des Geistes.« So hat die gegenständliche Welt nur »einen Augenblick« selbständigen Bestehens; sie geht als solche zugrunde, wenn sie »in ihren Grund« zurückkehrt: die Nichtigkeit ihrer Existenz in ihrer Isolierung ist das Band ihrer Erhebung zu Gott. In dieser Selbstaufhebung zeigt sich von der Welt her der analoge Vor-

gang, wie er uns von der Idee her in ihrem Übergreifen über die Natur vor Augen trat, und auch hier ist das Resultat, daß die besonderen Seiten und Gegensätze, die für sich genommen in bedeutungslosem Scheine verharrten, nunmehr als planvoll eingegliederte Momente des Ganzen ihren Wert erhalten.

Mit dieser dem Begriffe gemäßen Realität hat sich das Wesen der Wirklichkeit ergeben, die diesen Namen verdient, im Unterschiede von aller in der empirischen Welt befangenen Vereinzelung und Zufälligkeit. Jetzt erst kann die Welt in allem als Zeugnis der Vernunft offenbar werden und der Geist sich in dem ganzen Reichtum ihrer Gestalten erfassen. Beseitigt ist damit die Herrschaft der abstrakten Ansicht, wonach die existierenden Dinge als wahrhafte Wirklichkeiten gelten und dem Begriff eine bloß formell-logische Bedeutung zukommt. Nicht eine doppelte Welt wird vorgestellt, sondern ein Wert ausgedrückt: die eine die Welt des Scheins, die andere die der Wahrheit; »alles Existierende hat nur Wahrheit in der Idee, denn die Idee ist das allein wahrhaft Wirkliche.« Der Satz von der Vernünftigkeit des Wirklichen erscheint nur als Komplement und Bestätigung des anderen Satzes, der die Wirklichkeit der Vernunft und ihre absolute Macht behauptet. Der Weg ist aufgezeigt, wie sich das Reich der Natur von innen heraus zu einem zusammenhängenden System bestimmter Ideen zu entfalten vermag.

Aber in der Natur geschieht diese Aufhebung ihrer Unmittelbarkeit in Form kampflosen Hervorgehens; selbst im organischen Leben fehlt es noch an der wahren Selbstbestimmung, deren es zu einer dem Göttlichen völlig adäquaten Existenz bedürfte. Ihr Dasein ist bewußtlos, sie kann sich nicht selbst erkennen. Erst im Menschen beginnt das Göttliche dem Wesen Gottes gemäß zu werden: der bewußte, sich tätig hervorbringende Menschengeist ist das eigentliche Medium, in dem es sich erreicht. Mit dem Erwachen des Bewußtseins tritt der »absolute Wendepunkt« in der Weltentwicklung ein, der Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit. Im Menschen vollzieht sich das Werden der Natur zum Geist, indem er sich selber in ein Wissendes und in einen Gegenstand des Wissens unterscheidet. Durch das Gelingen seiner Selbstbefreiung von seinem kreatürlichen Ich vollendet sich in der Grundlage die Erhebung der Welt zu Gott. Die wahre Wirklichkeit des Menschen, wie Hegels Freiheitslehre sie entwickelt, ist eine »geistig zu bewirkende«, die er auf dem dornigen Wege des Widerstreits und der Einigung in Denken und Wollen erringt.

Der menschliche Geist im unmittelbaren Zustande ist in einer Lage, in der er nicht sein soll, und von der er loskommen muß. Insofern im Menschen die Vernunft liegt, ist er zwar an sich gut; aber um für sich zu werden, was er der Anlage nach ist, muß er aus der Natürlichkeit seiner

Existenz heraustreten: dadurch tritt in ihm der Zwiespalt ein zwischen seinem Sein und seinem Sollen, zwischen der naturhaften und der göttlichen Seite seines Wesens. Beide Seiten in ihm suchen und fliehen sich; er muß sich selber als feindliches Hindernis überwinden, er ist »der Kämpfer und der Kampf selbst«. Verharrt er eigenwillig in seiner natürlichen Selbstheit, so wird er schuldig und verfällt dem Bösen, dem Widergöttlichen; dieses Sein außer Gott ist in Wahrheit ein Sein außer der Freiheit, denn alle Willkür bleibt abhängig von den Zufälligkeiten eines von außen gegebenen Inhalts, von den Beschränkungen empirischer Bedürfnisse und Triebe. Wenn er dagegen das Böse als Entfremdung in Erkennen und Wollen negiert und aufhebt, so wird die Entzweiung zugleich das Mittel der Versöhnung mit Gott. Die Endlichkeit des Menschen tut seiner Vereinigung mit dem Absoluten keinen Eintrag mehr, sobald er durch diese Überwindung die freie Umbildung seines Daseins hervorbringt. Der Mensch ist das, wozu er sich macht: »Das Ringen mit dem Endlichen, das Überwinden der Schranke macht das Gepräge des Göttlichen im menschlichen Geiste aus.« Im Willen und Wollen Gottes besteht die Freiheit des Menschen, der Prozeß seiner inneren Wiedergeburt, worin er sein Einzelwesen als ein in sich Allgemeines erfaßt und sich selbst als göttlicher Art erkennt. Dies Aufheben und Erheben ins Allgemeine ist die Tätigkeit des im Willen sich durchsetzenden Denkens: »Die Freiheit hat das Vernünftige überhaupt zu ihrem Gehalte, die Sittlichkeit im Handeln, die Wahrheit im Denken.« Wer das Vernünftige als Substanz seines Wesens erkennt und verwirklicht, unterwirft sich deshalb nicht einem fremden Gesetze, sondern nur seinem eigenen wahren Ich. Die Rückkehr des Menschen zur Gottheit, aus der er geboren ist, »schließt den Zirkel seiner Entwicklung«; dann ist er zwar »nicht Gott, aber er ist in Gott«. Durch die Erfüllung seiner Bestimmung hat er den Boden bereitet, auf dem er freies Organ des göttlichen Geistes und der ethisch-geschichtlichen Wirklichkeit werden kann, in der dieser seine Ordnungen erbaut.

4. Damit sind jene »zwei Ströme«, deren Lauf wir gesondert verfolgt haben, im Begriff des Geistes zusammengetroffen. Es steht uns jetzt fest, daß die Einheit von Subjekt und Objekt nicht bloß ist, sondern daß sie absoluter Prozeß, absolute Tätigkeit auf beiden Seiten ist. Wäre Gott von vornherein als einerlei mit der Welt, seine Verwirklichung in ihr als unmittelbare gedacht worden, so hätten unterschiedslos auch Mißbildungen und Schlechtigkeit den Stempel des Göttlichen erhalten, und die Freiheit des Menschen wäre ein unlösbares Rätsel geblieben. Immer wieder hält Hegel es für zweckmäßig, die Doppelseitigkeit dieses einheitlichen Prozesses energisch hervorzuheben; zwei charakteristische Aussprüche darüber mögen hier zitiert sein: »Um so mehr wird der Mensch erst geistig und gelangt

zur Wahrheit durch Erheben über das Natürliche, als Gott selbst nur so geistig ist, daß er das Verschllossene zum Andern seiner selbst macht und wieder in sich zurückkehrt.« »Ich soll mich demgemäß machen, daß der Geist in mir wohne. Dies ist meine, die menschliche Arbeit, dieselbe ist Gottes, von seiner Seite. Was als mein Tun erscheint, ist alsdann auch Gottes Tun und ebenso auch umgekehrt«. Und zwar will Hegel den Beweis dieser Identität so geführt wissen, daß im Subjekt wie im Objekt selber sich die Dialektik geltend macht, kraft welcher ein jedes aus seiner Einseitigkeit sich zu seinem Gegenteil macht und beide erst in wechselseitiger Durchdringung ihr Ziel erreichen. Wir gewinnen von hier aus schon einen Ausblick auf den Höhepunkt des Systems, wo das Wissen des Menschen von Gott als Gottes Sichwissen im Menschen offenbar wird.

Mit der Erkenntnis der Untrennbarkeit beider Momente, deren keines ohne das andere bestehen kann, ist endgültig dem Mißverständnis der Boden entzogen, als handle es sich bei der zwiefachen Betätigung des Verhältnisses von Gott und Welt um zeitliche Vorgänge. Von Ewigkeit her ist das lebendige Ineinander von Unendlichem und Endlichem die Urtatfache alles Geschehens; der Frage, wie das Unendliche sich zum Herausgehen aus sich entschlief, liegt die unwirkliche Vorstellung eines festen Gegensatzes beider zugrunde. Idee und Natur sind gleich ewig: »Die Welt wird ewig erschaffen. Das Unendliche ist ewig aus sich heraus und auch nicht aus sich heraus.« Was sich unserer Untersuchung als Problem darbot, ist ein Akt von schlechthin zeitloser Wahrheit: der unendliche Prozeß der Weltentwicklung vollzieht sich von Ewigkeit zu Ewigkeit, der Geist in seiner Vollendung ist »ebenso ewig in sich seiende, wie in sich zurückgekehrte Identität.«

Der Geist bildet den systematischen Hauptbegriff, das eigentliche Lösungswort der Hegelschen Philosophie. In ihm münden sowohl Gedanke als Natur ein, um nunmehr ungetrennt sich in neuen Entwicklungsformen auszuwirken. Was die Idee in sich trug und verhieß, die Einheit von Gott und Welt, das ist im Geist Wirklichkeit geworden: die Idee hat ihre erfüllte Gestalt, die endliche Welt ihren Einheitspunkt erreicht. Der Geist erst ist das Absolute in seiner wahren Existenz; in seinem Elemente, der Freiheit, schafft er ruhelos als sichwissende und sichwollende Vernunft, deren innerstes Wesen in der Arbeit besteht, durch ihre Hervorbringungen in dem »Einen harmonierenden Universum« sich selber zu finden: »Geist ohne Bewegung ist nur ein leeres Wort.« Belebende Einheit alles Mannigfaltigen, läßt er keine äußere Vielheit bestehen, sondern macht alle Einzelwesen zu Organen für die Gestaltungen seines schöpferischen Tuns. Damit wird er »Herr über die Natur«, so daß in diesem Verhältnis »beides nicht mit gleicher Würde« dasteht: der Geist, in ihrem Unterschiede ein-

mal die eine Seite, greift das anderemal beherrschend über die andere Seite über. So über den Gegensatz von Idee und Natur erhaben, kann er sich in immer höher emporstrebenden Sphären zu einem konkreten Reiche des göttlichen Lebens entfalten.

Im Werden des Geistes ist uns durchweg eine eigentümliche Dialektik entgegengetreten, deren Nerv in dem stets erneuten Auftreten und Auflösen von Unterschieden und Gegensätzen lag. Da in dem ursprünglichen Grundgedanken, von dem wir ausgingen, in der Einheit des Unendlichen und Endlichen, dieses Prinzip schon von Anfang an enthalten war, mußte es in allen Stadien der weiteren Entwicklung mit zunehmender Deutlichkeit hervortreten. Hegels vielangefochtene Hauptformeln sind überhaupt der begriffliche Niederschlag seiner Weltanschauung, nicht umgekehrt diese das Ergebnis voraufgegangener theoretischer Abstraktionen. Alles Lebendige zeigt sich als Widerspruch, jede Bestimmtheit als das Gegenteil ihrer selbst, nicht denkbar ohne die entgegengesetzte: es ist das Wesen des Geistes, das auf jedem Punkte seiner Entwicklung in dieser prozessierenden Einheit der Gegensätze zum Ausdruck kommt. Die Selbstunterscheidung und Selbstentgegensetzung, in ihrer eigenen Organisation wie in ihrem Verhältnis zueinander, gibt den Gestalten des Lebens ihren konkreten Charakter und die Möglichkeit des Fortschreitens zu höheren Einheiten. In die einfache Bestimmtheit zusammengezogen, wird eine Stufe jedesmal »wieder ein Anfang«, da Allgemeines und Besonderes einander stets von neuem setzen und fordern. Der Begriff alles Erscheinenden »ist selber der Vermittler zwischen sich und dem Leben, indem er das Leben im Begriffe, den Begriff im Leben finden lehrt«. Wenn ein Begriff sich nicht widersprechen sollte, dann müßte alle Bestimmtheit wegfallen, denn jeder Unterschied treibt sich zur Entgegensetzung fort. Im wechselseitigen immanenten Übergehen beider Faktoren bildet sich von Stufe zu Stufe jeweils die produktive Einheit, in der sich die Widersprüche des Weltlaufs kontinuierlich aufheben. Nur in solchem untrennbaren Zusammenschluß haben die Unterschiede ihr Bestehen, während sie vereinzelt in selbständigem Gegenüberstehen ihren Sinn verlieren. Bei derartiger abstrakter Starrheit bleiben die Widersprüche unlösbar, das Leben dagegen ist gerade ewiges Produzieren und ewiges Verlöbten der Gegensätze: »Was im Reiche des Toten Widerspruch ist, ist es nicht im Reiche des Lebens.« So erweisen sich die gegensätzlichen Bestimmungen überall als Momente eines lebendigen Prozesses, einer in Entzweiung und Ausgleich sich vollbringenden Bewegung, deren für sein System entscheidende Bedeutung Hegel nicht müde wird in den mannigfaltigen Variationen einzuprägen. In einem hochpoetischen Bilde spricht er von »dem bacchantischen Tausel, an dem kein Glied nicht trunken ist«, und der doch in ihrer Auflösung zugleich »durchsichtigste und ein-

fachste Ruhe« werde; und als die Leistung seines Prinzips rühmt er die Fähigkeit, »zum Pulse der Lebendigkeit, zum Triebe, Bewegung, Unruhe des geistigen wie des natürlichen Lebens zu dienen«. Mehr als einmal faßt er sein Weltgesetz in scharfen Formulierungen wie der folgenden zusammen: »Beide Tätigkeiten in Einem, das stete Realisieren der Bestimmtheiten und das Ideellsetzen der vorhandenen zur Einheit, ist der vollendete Prozeß des Werdens.« Weil der Geist nichts Ruhendes, sondern ewiges Werden ist, wendet sich Hegel gegen den Ausdruck »Einheit von Denken und Sein«, da in ihm nur die einfache Identität, nicht der Prozeß der Aufhebung der Unterschiede und das Übergreifen des geistigen Faktors gekennzeichnet sei. In Form der Einheit der Unterschiede individualisiert sich fortfdreitend das ganze Stufenreich der konkreten Weltgestalten, da die erzeugten Einheiten immer wieder zu Momenten neuer Entwicklungsprozesse werden, bis im absoluten Geiste alle Widersprüche gelöst sind und die substantiellen Inhalte der Entwicklung ihren Platz im Gesamtorganismus gefunden haben. Wo vorher entweder statt der Vermittlung nur Abwechslung von Mannigfaltigkeit und Begriff stattfand oder aber die Substanz in der unlebendigen Weise einer bloß seienden Indifferenz fixiert war, herrscht jetzt die objektive Dialektik des Geistes, deren ineinssetzende Tätigkeit dem Unterschiede und der Einheit gleichmäßig zum Recht verhilft.

Aus diesen Voraussetzungen werden inhaltlich und terminologisch gewisse miteinander verwandte Lieblingsgedanken Hegels verständlich, denen der Leser seiner Schriften ständig begegnet, wenn vom Wesen des Geistes die Rede ist: absolute Negativität, wahre Unendlichkeit, Versöhnung. Die absolute Negativität drückt nichts anderes aus als die Aufhebung des Besonderen, Bedingten, Nichtigten durch den Geist, als das Hindurchgehen des Allgemeinen durch seine Selbstentäußerung im Endlichen, um in der Verneinung seiner Negation fortdauernd seine Unendlichkeit wiederherzustellen. Wie wir wissen, ist dieser Akt der Aufhebung des Außereinander nicht nur ein Vernichten, sondern zugleich ein Idealisieren, d. h. ein Verklären und Bewahren seines wesentlichen Gehalts als integrierenden Moments der Totalentwicklung: »Ein Inhalt hat seine Idealität nur als Inhalt von Etwas«, er wird in der Negierung »nicht ein abstraktes Nichts, sondern ein seiendes Nichts«. Auch hier entspringt die oft mißdeutete Hegelsche Grundformel, wonach Negation der Negation nicht Neutralisation sondern Affirmation ergibt, ungesucht aus dem fundamentalen Gedanken seines Systems, daß alle geistige Wirklichkeit sich in der Rückkehr aus ihrer Selbstentfremdung und in der Tilgung ihrer Gegensätze herausbilde. Aus der Aufhebung beider einseitiger Bestimmungen entsteht »das Dritte zum ersten Unmittelbaren und zum Vermittelten«, die konkrete Einzelheit als die in ihren Besonderheiten sich nur mit sich

selber zusammenschließende Allgemeinheit; denn »die wahrhafte Einzelheit ist zugleich Allgemeinheit in sich selbst«. Deshalb hat Hegel in der absoluten Negativität, die nicht eine Handlung äußerlicher Reflexion sondern dem Geiste selbst inwohnende Aktivität ist, den »letzten Quellpunkt aller Tätigkeit, alles Lebens und Bewußtseins« gesehen, ihr eine zentrale Stellung unter seinen Grundbegriffen eingeräumt und die Überzeugung ausgesprochen, daß sie den Schritt, der seiner Philosophie über die dualistischen Theorien Kants und Fichtes hinaus gelungen sei, besonders deutlich erkennen lasse — eine Ansicht, die sich mit gleichem Recht auch auf ihr Verhältnis zu dem abstrakten Identitätsbegriff Schellings ausdehnen läßt.

Mit der absoluten Negativität hängt ein anderes durchgehendes Thema Hegels, die wahre Unendlichkeit im Gegensatz zum sogenannten »endlosen Progreß«, so eng zusammen, daß beide als der gleiche Gedanke unter etwas verändertem Gesichtspunkte gelten können. Wiederum bildet ein tragendes Prinzip des Systems die Voraussetzung: die Macht des Unendlichen, in aller Besonderheit sich selbst zu realisieren und darin in unzerstörbarer Einheit mit sich zu bleiben, sodaß der Geist aus jeder Setzung und Aufhebung des Endlichen bereichert in sich zurückkehrt. Hegel selbst nennt das wahrhaft Unendliche verschiedentlich »den Grundbegriff der Philosophie«, in seinem Zusammenhange mit dem Endlichen sieht er geradezu »das Leben selber«. Deshalb ist einer seiner hauptsächlichsten Angriffspunkte die bloß negative Fassung des Unendlichen, in der ihm die dualistische Zerreißung des Lebens handgreiflich entgegentritt, die Fixierung beider Seiten als absoluter Gegensätze und speziell des Unendlichen als eines bloßen Jenseits des Endlichen, als eines abstrakten »Immerweiterhinaus«. Statt aufgehoben zu werden, wird auf diese Weise der Widerspruch ein perennierender, und eben dadurch entsteht jene »schlechte« empirische Unendlichkeit, jenes »Endlose von Endlichkeiten«, das nur ein Sollen der Vereinigung ausdrückt, aber in der steten Hinausrückung seines Zieles nirgends zur Wirklichkeit der Idee kommt. Es handelt sich um den Kernpunkt, in welchem Hegel von jeher seinen Gegensatz gegen Fichte konzentriert gesehen hat, wie er ihn drastisch genug präzisiert: »Die Philosophie treibt sich nicht im Leeren und Jenseitigen herum; sie hat es immer mit Konkretem und schlechthin Gegenwärtigem zu tun.«

Um den nämlichen Gegensatz von unbefriedigtem Sollen und erfüllter Wirklichkeit dreht sich Hegels tiefe, an der religiösen Wahrheit orientierte Theorie der Versöhnung, in der seine Lehre vom Wesen des Geistes gipfelt. Die Erfassung der Immanenz Gottes in der Welt enthält schon die Gewißheit, daß die Überwindung des Gegensatzes der Endlichkeit zu ihm kein bloßes Postulat, sondern ein Vollbrachtes und stets sich Vollbringendes, daß die Welt an sich »erlöst und geheiligt« ist: das absolute

Wesen wäre ja ein leerer Name, wenn es in Wahrheit ein ihm Fremdes gäbe, wenn Natur und Geist einen ihm undurchsichtigen Inhalt festhalten könnten. Vielmehr ist das Endliche ein notwendiges Element innerhalb der Intellektualwelt, und insbesondere im Verhältnis der göttlichen und menschlichen Natur erfolgt in stets sich erneuender Arbeit das Bewußtwerden ihrer wurzelhaften Einheit. Es kann nicht wundernehmen, wenn Hegel auch von diesem Standpunkte der Versöhnung aus entschiedene Gegnerschaft bekundet gegen jegliches Bestreben, zwischen Ideal und Wirklichkeit eine unüberbrückbare Kluft zu schaffen. Da wird — so lautet seine Polemik — eine Welt angenommen, die von Gott verlassen darauf wartet, daß wir den Zweck erst hineinbringen; statt die Idee in ihrer Gegenwärtigkeit zu ergreifen, wird eine abstrakte Welt, »wie sie sein soll«, aufgebaut und die Forderung einer Vereinigung gestellt, die aber nicht geschehen soll. Denn eben die Ohnmacht, daß etwas als berechtigt anerkannt wird, aber sich doch nicht geltend zu machen vermag, sei der eigentliche Sinn des Sollens und der subjektivistischen Meisterung des Lebens, die es zur Folge habe. Dem gegenüber spricht Hegel allem die Wahrheit ab, »was nur sein soll, ohne zu sein«: die Vernunft sei nicht so ohnmächtig, es nur bis zum Ideal zu bringen, die reale Welt trage ihre Rechtfertigung in sich selber. So dient auch die Lehre von der Versöhnung in letzter Linie der prinzipiellen Vertretung des Immanenzgedankens gegen den Dualismus: »Die Philosophie will die Wirklichkeit der göttlichen Idee erkennen und sie rechtfertigen.«

5. Ehe wir den Geist, dessen Wesen uns jetzt vor Augen steht, in die Phasen seiner Entfaltung begleiten, bleibt noch eine schwerwiegende Frage zu beantworten. Der Geist soll die verwirklichte Idee sein, die Idee aber der zeitlose Inbegriff aller Möglichkeiten der Entwicklung im natürlichen und geistigen Leben. Als solche kann sie nicht ein einfaches Etwas sein, dessen Inhalt keiner näheren Betrachtung bedürfte, sie muß vielmehr die maßgebenden logischen Bestimmungen des realen Weltprozesses und seiner Dialektik in seinen Grundlinien vorgezeichnet enthalten: das stand von Anfang an außer Zweifel, tritt aber jetzt, da wir das Verhältnis der Idee zum Geist zu würdigen vermögen, in klares Licht. Gott als Idee ist nämlich, um Hegel selbst reden zu lassen, erst an sich Totalität, nur die Möglichkeit des Universums; er ist »seliges In-sich-sein« abgesehen von seiner Realisation in der Welt: zwar in sich selber kreifendes Leben, aber in dieser Raftlosigkeit in sich befriedigt und beschlossen. In der Selbstbestimmung der Idee macht jede Stufe gleichzeitig einen metaphysischen Begriff von Gott aus. Damit empfängt diese Logik die tiefere Bedeutung einer Theologie, die der Evolution Gottes »im Äther des reinen Gedankens« zuzuschauen hat, eines Reiches der ewigen Wahrheit, wie sie »ohne Hülle an

und für sich selbst« ist und lediglich am Denken selber ihren eigentümlichen Stoff hat. Während der reelle Inhalt der Idee als Darstellung des Begriffs und seiner wesentlichen Bestimmungen in der Form objektiven Daseins zur Verwirklichung kommt, erweist sich ihr ideeller Inhalt als die Gesamtheit der Begriffsbestimmungen gleichsam im Grundriß, als das Ewige dessen, was in der Sinnenwelt als Reihe der Veränderungen erscheint. In aller Wirklichkeit kommt nur dem innere Wahrheit zu, was durch diese Formen und ihnen gemäß ist; der Begriff bleibt die Seele, die alles zusammenhält, das lebendige Prinzip aller Realität: »Die Dinge sind, was sie sind, durch die Tätigkeit des ihnen inwohnenden und in ihnen sich offenbarenden Begriffs.« So nehmen die begrifflichen Kategorien einen Charakter an, der über die gewöhnliche Logik weit hinausführt: sie sind nicht Bestimmungen neben sonstigem Inhalt, nicht gleichgültige Behälter von Vorstellungen, sondern objektive Gedanken, das Wesen der Dinge selbst in Gedanken gefaßt. Die Logik wird zur Ontologie, zur Metaphysik, zur Wissenschaft der notwendigen Begriffe, die allem Sein zugrunde liegen, zur Lehre vom schaffenden Logos. Bis in ihre letzten Verzweigungen hinein führt dadurch die Logik den vom Panlogismus geforderten Beweis für die Einheit von Sein und Denken: »Objektiver Gedanke belagt, daß Vernunft in der Welt ist.« Dieser Aufgabe dient die Durchführung eines Systems von Kategorien, das nicht »Historie von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen«, sondern der sich entwickelnde Gesamtorganismus der Wesenheiten des Denkens selbst ist. Nirgends augenscheinlicher als in diesem fundamentalen Teile seines Systems bewährt Hegel sich trotz aller Gegensätzlichkeit als Erbe und Vollender des transzendentalen Idealismus: seine Logik ruht durchaus auf Kants bahnbrechender Entdeckung der Kategorien als erzeugender Bedingungen aller Erfahrung, und nicht minder auf der Weiterführung dieser Lehre durch Fichte mit seiner methodischen Ableitung des inneren Zusammenhangs und notwendigen Fortgangs der Denkbestimmungen. Hegels originale Leistung, durch die er an dieser Stelle einen von Schelling fallen gelassenen Faden wieder aufnahm, beruht in der durchgreifenden Neugliederung der Kategorienlehre und ihrer konsequenten Übertragung in seine Weltanschauung der Immanenz. In Hegels Aufbau der Logik verfolgen wir fortsetzend die Selbstentfaltung des Begriffs, wie er als formende Macht sich zur Totalität der erfüllten Idee vollendet. Da er in dem Prozeß seiner Dialektik das Vorbild und Schema für die konkrete Entwicklung der Idee in der Wirklichkeit abgibt, zeigt sich in seiner Tätigkeit die flüssige Einheit der Gegensätze als innerstes Agens der Bewegung bereits innerhalb der Grenzen des logischen Gebiets. Am Begriffe sehen wir jetzt, wie er durch immanente Lebendigkeit zu seinen Unterschieden gelangt, wie es »das Allgemeine ist,

das sich einerseits durch sich selbst zur Bestimmtheit und Besonderheit negiert, aber diese Besonderheit ebenso sehr wieder negiert«, wie er Bestimmungen setzt und durch ihre Aufhebung einen immer reicheren Inhalt gewinnt. In ständigem Umschlagen und Sichentäußern eines Begriffs in seinen entgegengesetzten, mit dem er dann zur Einheit und aus dieser abermals zum Gegensatz fortreibt, erschöpft sich in konzentrischen Kreisen das weite Gebiet der Kategorien in seinem Aufstieg von den abstraktesten Formen bis zur allumfassenden Idee, aus deren bloß logischer Sphäre es schließlich durch eigene Dialektik in die Realität der Außenwelt übergeht. Da die Hauptkategorien bei ihrem geschichtlichen Auftreten sich als beherrschende Prinzipien philosophischer Standpunkte ausgebildet haben, erhält die logische Konstruktion Hegels zugleich die Bedeutung einer Einordnung der systematischen Grundgedanken alter und neuer Zeit in das geschlossene Gefüge einer universalen Begriffswelt; und indem dank dieser innerlich notwendigen Gliederung der Begriffe ein jeder — nach rückwärts vermittelt, nach vorwärts seinerseits vermittelnd — seine Stelle als Moment des Ganzen einnimmt, erhält aus dem systematischen Zusammenhange der einzelnen Denkformen zugleich ihr Wert und ihre Tragweite: »Man darf nicht einzelne Kategorien, die nur als bestimmte Entwicklungsformen der Idee Gültigkeit haben, so handhaben, daß alle Gegenstände darauf zurückgeführt werden.« Man erkennt schon hier, daß Hegels dialektische Methode, sobald sie sich als solche erfaßt, diese Einsicht in bedeutsamer Weise zu verwerten haben wird.

Aus dem Nachweis der zunehmenden Vertiefung der Denkbestimmungen ergibt sich eine Folgerung hinsichtlich der inneren Beziehung der höheren Begriffe zu den niederen, die weiterhin für die Auffassung des Verhältnisses der Idee zu Natur und Geist und somit der Hauptteile des Systems zueinander prinzipielle Bedeutung gewinnt. Wenn nämlich am Anfange die ärmsten und einseitigsten Formen auftreten und dann die weitere Ausführung fortlaufend die vorangehenden Stufen aufhebt, wenn überdies alle Begriffe erst im Zusammenhange mit der Totalität Wert und Wahrheit besitzen und also das Absolute nur in der Gestalt eines in sich geschlossenen Systems existiert, so trägt dieses Ganze ein im höchsten Sinne organisches Gepräge, worin die Entwicklung alles Einzelnen im Hinblick auf das Endziel sich vollzieht und jede Bestimmung ihren teleologischen Grund in der nachfolgenden hat. Jeder Schritt des Fortgangs im System ist mithin eine Rückannäherung an den wahren Anfang: »Das rückwärtsgeliehende Begründen des Anfangs und das vorausgehende Weiterbestimmen desselben fällt zusammen. Im philosophischen Erkennen ist der Fortgang ein Strom mit entgegengesetzter Richtung, so rückwirkend, daß das Letzte vielmehr als der Grund erscheint.« Indem der Geist sich auseinander-

legt, kommt er zu sich, das gilt auch von jeder seiner einzelnen Sphären, in denen sich überall das Letzte als »Priorität seiner selbst«, als das wahrhaft Erste erweist und eben deshalb das Ergebnis einer Stufe wieder den Beginn der nächsten bildet. Jede Bestimmtheit der Idee geht durch einen scheinbar fremden Inhalt zu ihrem Ausgangspunkte zurück, so daß sie diesen vermittelt und bereichert wiederherstellt. Das Vollkommene entwickelt sich zwar aus dem Unvollkommenen, das Konkrete aus dem Abstrakten, aber nur durch Aufheben dieser Voraussetzung, die es sich selber gemacht hat, bis am Schlusse der absolute Geist als Idealität aller konkreten Bestimmungen resultiert. Durchweg geschieht die Vermittlung so, daß das Bedingende »vom Unmittelbaren zum Geletzten degradiert« und in einer höheren Einheit aufgehoben wird, um »aus dieser wiedergeboren, mit der Erinnerung an seine Abhängigkeit« nunmehr als dienendes Glied sich dem System einzufügen. Bei diesem Sachverhalt erschöpft sich das Ganze nicht im Resultat, sondern in der gesamten Ausführung, in der inneren Notwendigkeit seines Werdens: »Das Wahre ist das Ganze, das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.« Alles ist Frucht, und alles ist Samen: die Entwicklung stellt sich als Kreis dar, in dessen Anfang »die Vermittlung das Ende zurückschlingt«.

Der Geist dem Resultat nach Letztes, dem Begriff nach Erstes: diese Wahrheit folgt schon aus dem Wesen der Offenbarung Gottes in der Welt. Es ist ein Fehlschluß, wenn das sinnlich-natürliche Leben, von dem die Entwicklung ausgeht, als das Ursprüngliche genommen wird: für unser Bewußtsein ist es der Zeit nach freilich das Erste und der Geist das Abgeleitete, aber »im Begriff hebt sich seine Realität auf und damit der Schein, den es als bedingendes Reales hatte«. Die Zurückführung des reichen Lebens auf die empirischen Anfänge verwechselt das unmittelbare Dasein der Erscheinung mit der erzeugenden Tätigkeit des in ihnen wirklichen Begriffs: das Wahre ist der absolute Geist, der Natur und endlichen Geist gesetzt hat und sich in ihnen bestimmt und entfaltet. Der Geist setzt dasjenige, wodurch er vermittelt erscheint, zu einem bloß durch ihn Bestehenden herab und realisiert in dieser Aufhebung der empirischen Existenz seinen wahren Begriff. Steigt man atomistisch von der Einzelheit als Grundlage auf, so erhält man nur ein Aggregat, nicht aber jene lebendige Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, die das Wesen des Geistes ausmacht. So ist der Geist nicht Resultat der Natur, sondern recht eigentlich sein eigenes Resultat, als das er sich aus logischer Idee und äußerer Erscheinung ewig hervorbringt und alles Existierende zum Organ seiner Totalität umbildet. Dieses Hysteronproteron ermöglicht es, die Glieder des Systems der Philosophie: Idee, Natur, Geist als logischen Schluß in dreifach verschiedener Weise zu formulieren, je nach der Bedeutung, in

welcher bei jedem von ihnen die Funktion des Vermittelns und wechselseitigen Bedingens gefaßt wird.

6. In diesem ruhelosem Werden, worin alles sich unaufhörlich miteinander vermittelt und auch die tragenden Grundpfeiler nicht in starrem Sein verharren, ist die Hauptschwierigkeit von Hegels Darstellungsweise begründet, zugleich aber auch der überwältigende Eindruck des geistigen Entwicklungsprozesses, in dessen Ergründung und Verkündung seine Philosophie ihren Höhepunkt erreicht. Niemals ist ein zweites System geschaffen worden, das derart bis in die kleinste Faser von lebendigem Geiste durchströmt wäre, ein System, in dem das Leben in seiner flutenden Bewegung selbst »als innerer Puls schlägt« und die Triebfeder der theoretischen Erörterungen bildet. Daß die Gottheit, von ihrem Weltenthron gestiegen, selber in den Prozeß der natürlichen und geistigen Wirklichkeit eingeht, daß die Widersprüche alles Lebendigen als bestimmende Elemente in die Entwicklung aufgenommen sind, darin spricht sich in Grundlage und Ausführung Hegels nie verlagendes Bemühen aus, die ewigen Mächte in der ihnen einzig adäquaten Form tätiger Selbstentfaltung zu fassen. Hierin liegt der Grund, weshalb seine Philosophie in ihrer Ganzheit vornehmlich System der Entwicklung geworden ist. »Nur das Lebendige, das Geistige entwickelt sich«, erläutert Hegel, »der Geist muß sich in allem, was im Himmel und auf Erden ist, selbst erkennen.« Die Entfaltung der Unterschiede ist nur der Weg des Geistes, zu sich selbst zu kommen, die in ihm enthaltenen Bestimmungen zur Existenz zu bringen: »Er selbst ist das Ziel«. Aus der unerschöpflichen Selbstverwirklichung des Geistes entspringt ein unendlicher Reichtum an Erscheinungen und Gestalten, deren jede bei durchgängiger Wiederholung des gleichen vernunftvollen Grundmotivs eine anders modifizierte Ausprägung des Göttlichen verkörpert: »Aus Bildungen quellen neue Bildungen hervor, aus denen die Vernunft sich zu einer vollständigen organischen Welt ausbildet, die in ihrem Ganzen sowie in ihren Teilen als dieselbe Identität erkannt wird.« Jede Stufe enthält eine eigentümliche Bestimmung der konkreten Idee, ebenso sehr durch Aufhebung einer widerspruchsvollen Gestalt als durch Erzeugung einer neuen, in der dieser Widerspruch sich gelöst hat: als Geist bewährt sich der Geist nur durch Negation aller endlichen Formen, so daß seine ganze Entwicklung in stets vollkommnerem Sichfreimachen von allen seinem Begriffe nicht entsprechenden Daseinsweisen besteht, in unausgesetzter Selbsterhebung zu seiner Wahrheit. Jede Gestalt der Wirklichkeit stellt innerhalb ihres Rahmens dieselbe Totalität dar, die das Ganze ist, und alle sind sie an ihrer Stelle notwendig, weil der lebendig wirkende Geist seinen Gehalt in der gesamten Reihe seiner Erscheinungen ans Licht bringen muß. Über den einzelnen Stufen schwebt die Idee dieser Totalität, die »sich aus ihrem ganzen aus-

einandergeworfenen Bilde widerstrahlt« und in jedem seiner Züge erkennt, und deren Rhythmus in jedem Momente dieser Entwicklung wiederkehrt: das ist die Herrschaft des Geistes in der Welt, die »wahre Theodizee«, worin er der ganzen Fülle mannigfaltiger Wirkungsarten des Lebens ihr individuelles Recht zuteil werden läßt. Alle die bestimmten Ideen, in die sich die Eine Idee gliedert, gehen wieder in sie als in ihre Wahrheit zurück: »Es ist die Eine Idee im Ganzen und in allen ihren Gliedern: alle besonderen haben ihre Wirklichkeit nur in dieser Einheit.« Unablässig schreitet die Entwicklung fort, bis im absoluten Geist als höchster konkreter Einheit alle Gegensätze veröhnt und alle Gestalten ideell gesetzt sind.

In dieser aufsteigenden Reihe der Gestalten heben sich wiederum geschlossene Kreise heraus, wie dies prototypisch schon beim Stufenbau der logischen Idee festzustellen und demgemäß für die Realphilosophie im voraus zu erwarten war. Jeder Kreis kehrt in sich zurück, hat aber zugleich seinen organischen Zusammenhang mit den anderen Gebieten: in sich Totalität, durchbricht er die Schranke seines Elements, um eine neue Sphäre zu begründen. Die Gesamtentwicklung bildet somit einen Kreis von Kreisen, deren jeder ein integrierender Bestandteil des Systems ist, so daß dieses »die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem Einzelnen erscheint«. In jedem der ineinander und übereinander entstehenden Kreise entfaltet der Geist sich in einer besonderen Bestimmtheit, zusammen repräsentieren sie die Glieder des Systems der Philosophie in solcher Folge, daß eine jede nach Durchlaufen ihres Inhalts in den Anfang des nächsten Hauptteils übergeht. In diesem Sinne nennt Hegel die einzelnen philosophischen Wissenschaften »Bruchstücke, deren jede ein Vor hat und ihr Nach zeigt«. Der Grundriß des Systems ergibt sich so von selber aus dem Rhythmus der Idee, wie wir ihn kennen gelernt haben: in ihrem einfachen Inlichsein als Reich der reinen Begriffe, in ihrem Außerlichsein als Sphäre der Natur, in ihrer Rückkehr aus ihrem Anderen als Welt des Geistes. Diese Triplizität, deren Herrschaft sich im Großen und Kleinen über die ganze Entwicklung der Philosophie erstreckt und von Hegel in mannigfachste Beleuchtung gerückt wird, hat als Dreiteilung in Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie dem System sein abschließendes Aussehen gegeben. Natur und Geist sind zwar gegenüber der Logik, dem Gebiete der noch nicht realisierten Denkbestimmungen, der Inhalt der konkreten Wissenschaften, aber sie sind selber angewandte Logik, die den Begriff »als inneren Bildner« behalten. Der Geist bildet seinerseits die Einheit von Idee und Natur: beide haben wir im Geiste zusammentreffen sehen, auf dessen einzelnen Entwicklungsstufen sie nun in erhöhter Gestalt als Momente seiner fortschreitenden Einheiten wiederkehren. Für die Betrachtung dieser systematischen Zusammenhänge bleiben nach wie vor die Gesichts-

punkte in Geltung, daß unser Denken von den abstraktesten Bestimmungen zu den konkretesten weitergeht, daß alle Einzeltufen in dem Endziel, dem sie zustreben, ihren Maßstab und Halt haben, daß deshalb die einfache Gleichsetzung der dialektischen Gliederung sei es mit empirischer Genese, sei es mit dem Gange des erfahrenden Bewußtseins eine verhängnisvolle Verkennung ihres Sinnes bedeuten würde.

Subjektiver, objektiver, absoluter Geist: so benennt Hegel die drei Sphären, in denen nun der Geist in zunehmender Unabhängigkeit von der Verwicklung in seine natürliche Beschaffenheit seine Aufgabe verwirklicht. Der subjektive Geist umfaßt in den wesentlichen Stadien seiner Entwicklung jenes Herausringen des Menschen aus seiner unmittelbaren Zuständigkeit zur Selbstbestimmung im Erkennen und Wollen, durch die er — im Durchgang durch die Entgegensetzung seines Bewußtseins gegen die Außenwelt — die Grundlage zur Hervorbringung der Freiheit in der Wirklichkeit des geschichtlich-ethischen Lebens erringt. Die Individuen sind nur Organe einer Gemeinschaft, die sie umschließt und der sich der Einzelne unterwirft: so folgt auf die erste, unangemessenste Erscheinungsform des Geistes seine Realität als freier Wille in der sittlichen Welt, auf den Gebieten des Rechts und der Moralität. Hier findet der objektive Geist den Boden seiner Wirksamkeit, und zwar erreicht er seine Vollendung in der Schöpfung des Staates, des Fundaments der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft, und in der Wegbereitung für die Vollführung der Weltgeschichte durch die herrschenden Völker. Der Staat ist der höchste sittliche Organismus und als solcher Mittelpunkt aller anderen Seiten des Volkslebens; er ist »die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist«. In der Geschichte tritt der Weltgeist seinen Gang durch die einander ablösenden Epochen der Menschheit an und gibt ihr, nach einem von Hegels geflügelten Worten, das Gepräge des »Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit«. Um aber zu völlig freiem Bewußtsein seiner selbst durchzudringen, bedarf der Geist der Erhebung über den Schauplatz steten Entstehens und Vergehens wie auch der Loslösung von dem trüben Erdenrest unverföhnter Leidenschaften und Interessen, der von dem geschichtlichen Getriebe nicht abtrennbar ist. Sie gelingt ihm erst als absolutem Geist: hier weilt er in einem Reiche, wo er aller beengenden Schranken enthoben und sein Anderes ganz und gar nur noch das Mittel ist, durch das er die reißlose Einheit seines Begriffs und seiner Wirklichkeit erlangt. Auf dieser höchsten Stufe tritt die mit allen Widersprüchen verföhnte Gegenwart des Absoluten abermals in einer Dreiheit von Daleinsweisen hervor: Kunst, Religion und Philosophie sind die aufeinander folgenden Grade der vollen Selbsterfüllung des Geistes. Im erklärenden Gewande der Kunst, worin er noch an den Stoff gebunden bleibt, erscheint er immerhin erst in unmittelbarer sinnlicher Objek-

tivität, als Anschauung und Bild. In der Religion, die den Mittelpunkt dieser Region der Erfüllung bildet, wirft er auch diese letzte Erinnerung an das äußerliche Sein von sich: in Gefühl und Vorstellung des seiner Besonderheit entlagenden Menschen einheimisch, offenbart er sich als absolute Wahrheit, als Walten des Göttlichen in aller Wirklichkeit, so daß weltlicher und göttlicher Geist sich harmonisch durchdringen, Gottes Sichwollen im Menschen und des Menschen Wissen von Gott sich als Eins darstellen. Nach Seiten des Gehalts hat so der Geist befriedigte Ruhe gefunden, und nur noch der letzte Schritt bleibt ihm übrig, den religiösen Vorstellungen die ihnen absolut gemäße Form der wissenschaftlichen Erkenntnis, des sich selbst als alle Wahrheit wissenden Gedankens zu geben. Deshalb macht die Philosophie als »geistigster Kultus« den vollendenden Abschluß des Systems auf seinem Gipfel aus: ein resultierendes Endglied, das abrundend zugleich das Ganze der durchmessenen Gebiete in sich faßt, da in ihm alle früheren, von der Idee hervorgebrachten Entwicklungen sich vereinigen und durch diese Verknüpfung von Ende und Anfang der enzyklische Charakter des Systems sich aufs schlagendste bewährt. In solcher Verwirklichung der Totalität seiner Momente, in der »Beseelung aller Lebensgestalten« hat der Geist seine ewige Heimat erreicht und das Reich Gottes begründet, das ihm in allen Stadien seines langen Weges als Ziel vor-schwebte: »Der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen.« Aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit.

Die Geschichte bildet in gewissem Sinne den Kern der Geistesphilosophie Hegels, den eine Kongenialität seltener Art schon frühzeitig zur Versenkung in ihre Tiefen geführt hat. Auch die Ewigkeitswerte von Kunst, Religion und Wissenschaft haben in ihr ihre Wurzeln: als der »an die Zeit entäußerte Geist«, als zweites Universum neben der Natur ist sie »die geistige Wirklichkeit in ganzem Umfange«. Wenn die Vernunft allem Werden immanent ist, so gilt das in besonderer Weise für das Leben der Geschichte und die in ihr sich drängende Gestaltenfülle, in der der Weltgeist »seine Natur expliziert« und die Geschichte der Menschheit zur »Geschichte des Inhalts Gottes« wird. In zeitlicher Auseinanderlegung stellt die Geschichte das Bemühen des Geistes und der in ihm wirkenden sittlichen Mächte dar, aus den ersten Anfängen eines noch eingehüllten Bewußtseins sich zum Standpunkte bewußter Freiheit hindurchzuringen: geduldig hat der Weltgeist diese »ungeheure Arbeit der Weltgeschichte« auf sich genommen. Um seine schöpferische Produktion zu begreifen, braucht die denkende Betrachtung nur die Gewißheit mitzubringen, daß es auch in der Geschichte vernünftig zugegangen sein muß: »Wer die Welt ver-

nünftig anieht, den sieht sie auch vernünftig an.« Wir haben den Plan der Vorsehung, ihre Wege und Erscheinungen in der Geschichte zu erklären: darin ist die Geschichtsphilosophie nur ein besonderer Ausdruck der dem Menschen auferlegten Pflicht zur Erkenntnis Gottes, und zwar macht der »Glanz der Idee«, der sich in ihr spiegelt und die Verwirklichung des göttlichen Endzwecks durch Hineinbildung der Freiheit in die Weltlichkeit zur Anschauung bringt, sie zur Theodizee in eminentem Sinne. Da in aller geschichtlichen Entwicklung sich die Vernunft hervorbringt, haben wir es in der Vergangenheit mit Gegenwärtigem zu tun, mit »ewig Wahrem, in welchem die Idee präsent ist«; nicht das Werden fremder Dinge zeigt uns die Geschichte, sondern unser eigenes Werden, die wahre Substanz unseres Wesens. Was wir sind, sind wir zugleich geschichtlich: das Unvergängliche in uns ist an unser geschichtliches Dasein gebunden, unser Vernunftbesitz ist die Erbschaft aller vorhergegangenen Generationen, an der die ganze Vorwelt zusammengesparr hat. An den Einzelnen hat alle sittliche Gemeinschaft ihre Organe; wenn man es als »den Gang Gottes in der Welt« erkannt hat, »daß der Staat ist,« gegründet auf die sich als Wille verwirklichende Vernunft, so folgt daraus die weitere Einsicht, daß »die wahre Freiheit des Individuums Erweiterung, die höchste Gemeinschaft die höchste Freiheit ist.« Der Geist der Gesamtheit in den Perioden der Geschichte macht die substantielle Grundlage der Einzelnen aus: jeder ist ein Sohn seines Volkes und seiner Zeit. In einer Theorie, die von der Einzelpersönlichkeit ausgeht und in ihrer Gemeinschaft mit Anderen ein Aufgeben der Freiheit erblickt, wird tatsächlich »Knechtschaft des Lebendigen« angenommen: für eine Vielheit von Elementen, deren Verbindung das Volk ist, müßte danach ein den Atomen fremder Verstand Gesetz werden. In Wahrheit sind im vernünftig gegliederten Staate Sitten und Gesetze nur Realisationen der Freiheit, denen der Einzelne gehorcht, weil er in ihren Ordnungen den Zweck seines eigenen Tuns vollführt findet. Da der Staat in der Vereinigung des allgemeinen und des subjektiven Willens erst das konkrete sittliche Leben erzeugt, haben nur die staatenbildenden Völker eine Geschichte. Die Stufen der Weltgeschichte in ihren Perioden sind die »Volksgeister«, die historisch bedeutsamen Völker; jedem Volke, dem ein eigentümliches Prinzip zukommt, hat der Weltgeist in seinem Fortgange eine Epoche übertragen, in der es das herrschende ist. Aber in der Beschränkung auf seine geschichtliche Aufgabe liegt die Dialektik seines Schicksals, die nach Erfüllung seiner Bestimmung seinen Untergang herbeiführt: der Weltgeist übt an ihnen allen »sein Recht in der Weltgeschichte als dem Weltgericht« aus. Jede seiner Schöpfungen ist ihm zugleich Stoff der weiteren Verarbeitung und damit Beginn einer anderen welthistorischen Epoche; in ruhelosem Wechsel

folgen sich »Untergang glänzenden Lebens und Hervorgang neuen Lebens aus dem Tode,« die Übernahme der Führung durch ein frisch in die Geschichte eintretendes Volk. In den Staatengründern und Heroen verkörpern sich die schöpferischen Triebkräfte des Völkerlebens: die großen welthistorischen Individuen sind die »Geschäftsführer des Weltgeistes«, deren persönlichen Zwecke mit den allgemeinen Aufgaben zusammenfallen, und die im Dienste des Fortschritts das Notwendige, was an der Zeit ist, wollen und vollbringen. Daß die Idee hart mit den widerstrebenden Massen der Trägheit und Willkür kämpfen muß, ist keine Instanz gegen ihren Triumphzug durch die Geschichte; die heroische Geschichtsauffassung Hegels will kein bequemer Optimismus sein, der den Blick gegen die Mängel und das Grauen der Wirklichkeit verschließt. Idee und menschliche Leidenschaften müssen sich jederzeit verbinden, wenn echte Taten zustande kommen sollen; ja die Handlungen der Menschen entspringen weit mehr aus ihren egoistischen Interessen als aus ihren Tugenden: »Die Geschichte erklären heißt die Leidenschaften der Menschen erklären. Die Leidenschaften und partikularen Zwecke der Selbstsucht sind das Gewaltigste.« Es ist die »List der Vernunft«, daß sie die Leidenschaften gewähren und sich aneinander abarbeiten läßt, sich ihrer als Mittel zur Realisierung ihrer Zwecke bedient; aus ihnen bezahlt die Idee den Tribut der Vergänglichkeit, während sie selber aus allen Kämpfen verjüngt und unbeschädigt hervorgeht. Um so nötiger wird auch hier die Warnung vor kritikloser Identifizierung des dialektischen und genetischen Gesichtspunkts: »Wir erhalten eine Reihe von Gedanken, und eine andere Reihe daseiender Gestalten, bei denen die Ordnung der Zeit in der wirklichen Erscheinung zum Teil anders ist als die Ordnung des Begriffs.« Dort handelt es sich um Aufzeigung des an und für sich Gültigen, das aus der notwendigen Entfaltung der in der Idee angelegten Bestimmungen folgt, hier um Festfesslung ihres zeitlichen Hervortretens unter äußeren Umständen. Die Geschichtsphilosophie soll aus dem zeitlos Wahren das verstehen, was in der Erzählung als bloßes Geschehen erscheint; selber aber ist sie keine Erzählung dessen, was geschieht, sondern »eine Erkenntnis dessen, was darin wahr ist«.

7. Was sich in der gesamten Weltentwicklung als reale Dialektik vollzieht, dies in adäquater Form zu begreifen ist Aufgabe der philosophischen Wissenschaft und ihrer Methode. Nachdem wir uns den objektiven Prozeß des natürlichen und geistigen Lebens nebst seinen Grundlagen im Gefüge der logischen Idee nach seinen entscheidenden Zügen vergegenwärtigt haben, stellt die dialektische Methode sich uns lediglich als naturgemäßer Ausdruck von Hegels Weltanschauung dar und verliert alles Paradoxe, das ihr ohne Berücksichtigung dieses Zusammenhanges anzuhaften scheint.

In ihrem Bestreben, »nur das was ist« zu erkennen, nur auf die Realität

der Dinge, nicht auf ein imaginäres Seinfollendes den Blick zu richten, will die Philosophie das »wahrhafte Selbstverständnis der Wirklichkeit« sein, ein Denken, das ohne Zutat seinerseits der Entwicklung der Idee lediglich zusieht. Wahre Gedanken sind ja, wie wir wissen, nicht nur subjektive Bestimmungen, sondern zugleich reale Formen der objektiven Welt; demnach muß die Wissenschaft »den Gedanken enthalten, insofern er ebenso sehr die Sache an sich selbst, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebenso sehr der Gedanke ist«. Der immanenten Entwicklung der Sache selbst also hat die Philosophie nachzugehen, den Gegenstand nach der Notwendigkeit seiner eigenen inneren Natur zu betrachten; negativ spricht sich dies so aus, daß sie alle Einmischung der Zufälligkeiten des rätsonnierenden Denkens fernhält, auf alles subjektive Besserwissen und Ausspinnen einer postulierten Wirklichkeit Verzicht leistet. Das, was ist, ist die Vernunft; deshalb ist der Inhalt von Natur und Geschichte, sofern er gedacht wird, die spekulative Idee selbst. Indem die Philosophie die konkrete Entwicklung der sich verwirklichenden Idee begreift, ist sie selbst die höchste Form der Offenbarung der Vernunft — nicht Erkenntnis der äußeren Masse des empirischen Daseins, sondern dessen, was in diesem ewig ist, was aus der Natur Gottes als zeitlose, an und für sich seiende Wahrheit fließt und den Weltprozeß von innen heraus bestimmt. In diesem Sinne ist die Philosophie »rationelle Theologie«, die keinen anderen Gegenstand hat als Gott und seine Manifestation in der Totalität seiner Momente und Stufen. Sie hat den entwickelten Reichtum der Idee im Zusammenhange darzulegen, wie sie sich durch das eigene Leben des Begriffs organisiert: die ganze Philosophie ist »das Studium der Bestimmungen der Einheit« und eben dadurch »System in der Entwicklung«, dessen höchstes Gesetz die Vernunft ist. Von dem gemeinen Bewußtsein unterscheidet sie sich dadurch, daß sie »das Endliche in das Unendliche« setzt, d. h. alles, was diesem als unmittelbar Seiendes und Selbständiges gilt, als ideelles Moment der Idee weiß. Damit erfüllt sie ihr Ziel, den Gegensatz von Idee und Wirklichkeit durch das Denken zu veröhnen: »Das Resultat der Philosophie ist der Gedanke, der bei sich ist und darin zugleich das Universum erfaßt, es in eine intelligente Welt verwandelt.«

Während also das übliche logische Verfahren an den Stoff von außen herantritt und seine Begriffe dadurch bildet, daß es den gegebenen Inhalt der Vorstellungen analysiert und das Einzelne unter Gemeinsames subsumiert, will die dialektische Methode nicht inhaltlose Form sein, sondern die Seele des Erfahrungsinhalts selbst, der Begriff in seiner immanenten Bewegung und Selbstdifferenzierung. Statt wie im endlichen Erkennen das am Allgemeinen Weggelassene äußerlich wieder aufzunehmen, findet sie die Besonderung des Allgemeinen in ihm selbst: »Es kann nur eine Methode

in aller Wissenschaft sein, da die Methode der sich selbst explizierende Begriff und dieser nur einer ist.« Auf seiner Tätigkeit der Selbstunterscheidung und Fortbewegung beruht die echte philosophische Einteilung im Gegensatz zu dem von außen herangebrachten Gesichtspunkte der Klassifikation. So bildet nichts Anderes als die immanente Negativität das Wesen der philosophischen Dialektik; diese muß deshalb alle die wesentlichen Züge, die wir im logischen Untergrunde der Weltentwicklung hervortreten sahen, in sich enthalten und rechtfertigen: flüssige Unruhe, bestimmte Negation, Einheit der Gegensätze, fortschreitende Vertiefung, Selbstresultieren der Idee auf jeder Stufe. Nirgends läßt sie, wie es die Art der Reflexionsphilosophie ist, isolierte Bestimmungen bestehen, überall zeigt sie, wie diese in ihrer Einseitigkeit unwahr sind und sich in den höheren Einheiten aufheben, zu denen ihre lebendige Bewegung sich verdichtet: »Die Dialektik ist die unwiderstehliche Macht, vor welcher nichts Festes in den Dingen besteht; sie ist die dem Gedanken selbst inwohnende und aus ihrer eigenen Negativität hervorgehende Fortbestimmung.« Denn das bleibt als wichtigste Forderung dieser Methode bestehen, daß das Positive im Negativen festgehalten werde: das Nichts hat keine bloß negative Bedeutung, sondern als das bestimmte Nichts dessen, aus dem es hervorgeht, einen besonderen Inhalt, dessen Auffassung den Übergang zur nächsten Form begründet und weiterhin den Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten sichert. Die Notwendigkeit des Widerspruchs und die Einheit der Gegensätze, die die Triebkraft aller Entwicklung bildet, muß auch in der spekulativen Methode den zentralen Gesichtspunkt abgeben: daß das Endliche durch seine eigene Natur in sein Gegenteil umschlägt, ist »Prinzip aller Bewegung und alles Lebens, ebenso alles wissenschaftlichen Erkennens«. Im Prozeß der Verschmelzung des Allgemeinen, Befondern und Einzelnen läßt sie aus der Selbstaufhebung der beiden ersten Momente das einigende Dritte hervorgehen, so daß in dieser Rückkehr des Unmittelbaren zu sich aus seiner Entzweiung in Wahrheit Selbstvermitteln und Selbstresultieren stattfindet. Fichtes methodische Entdeckung von Thesis, Antithesis und Synthesis ist hier Vorbild gewesen, nur daß Hegel sie aus dem Subjektiven ins Absolute umbildet und überdies die Negation nicht als von außen hinzutretend, sondern in der Einheit selbst wurzelnd erfaßt. Jede neue Stufe als konkrete Einheit zweier einseitiger und entgegengesetzter Bestimmungen nachweisend, um deren Gehalt die Idee jedesmal neu bereichert wird, nimmt diese Methode den Ruhm in Anspruch »die wahrhafte« zu sein, weil sie von ihrem Gegenstande nicht unterschieden und »ihr einfacher Rhythmus der Gang der Sache selbst« sei. In dem dialektischen Prozeß, der die Einheit der Entgegengesetzten an ihnen selber offenbar werden läßt, liegt auch die einzig zwingende

Beweisführung. Nur indem wir erkennen, wie der Gegenstand sich aus sich zu dem macht, was er ist, können wir seinen Inhalt mit strenger Notwendigkeit entwickeln und in seiner sich erzeugenden, sich fortleitenden und in sich zurückkehrenden Selbstentfaltung uns des wahren Zusammenhanges seiner Bestimmungen bewußt werden: »Die Exposition der objektiven Bewegung ist das wahrhafte Erkennen in Einheit mit dem Gegenstande.« In einem bloßen Urteil kann ein solcher spekulativer Inhalt nicht formuliert werden; einseitige Sätze sprechen nur Feststehendes aus, nicht den lebendigen Prozeß, in dem neben der Identität auch der Widerspruch Ausdruck verlangt: »was wahr und Idee ist, ist dies nur als Bewegung« und deswegen mit einfachen Prädikaten nicht zu erschöpfen. Erst der Schluß in seinem Kreislauf enthält diejenige Vermittlung der Momente, die dem dialektischen Gange entspricht, und in welcher der lebendige Charakter der Wirklichkeit seine angemessene Darstellung findet. Wie alle Denkbestimmungen, ist auch die Form des Schlusses nicht nur subjektiv=logischer Natur, sondern eine Form der Dinge selber: »Alles ist ein Schluß.«

Das aktive Organ der Dialektik im menschlichen Geiste ist die Vernunft, die hier ihren Gegensatz gegen alles bloß vorstellungsmäßige Verhalten, besonders gegen den Verstand proklamiert. Als begreifendes Denken zugleich das substantielle Wesen der Wirklichkeit und eben damit die wahre Realisation des Begriffs, entspricht sie allen in der dialektischen Methode liegenden Forderungen: die Aufhebung der Gegensätze, die von der Reflexion als beharrend genommen werden, die konkrete Ineinssetzung der unterschiedenen Bestimmungen ist das Element, in dem sie wirkt und schafft. Die Selbstbefonderung des Allgemeinen, die Hervorbringung der Form durch den Inhalt selbst, die das vernünftige Denken auszeichnet, gibt ihm den Charakter des Unbedingten, worin kein Hinzutreten fremder Bestimmungen stattfinden kann. So fällt der Vernunft als wesentliche Aufgabe die Überwindung der Entzweigungen zu, wie sie der Verstand fixiert und in absoluter Trennung aufrecht erhält, die Auflösung solcher festgewordener Gegensätze wie Geist und Materie, Seele und Leib, Freiheit und Notwendigkeit, Subjekt und Objekt, Form und Inhalt usw. Keinen Kampf hat die Hegelsche Philosophie folgerichtiger und markanter durchgeführt, als diese Angriffe des spekulativen Denkens auf die Abstraktionen des Verstandes. Unermüdlich schärft sie die Lehre ein: wo Denkbestimmungen mit einem starren Gegensatze behaftet sind und die Momente der Idee außerhalb ihrer Einheit als für sich bestehend betrachtet werden, bleibt das Denken in der Sphäre der Endlichkeit und Beschränkung, die der Wahrheit den Zutritt verwehrt. Statt ihr abstraktes Entweder=Oder zu vertilgen, das ein in keiner Wirklichkeit anzutreffendes Gedankending ist, nimmt diese »Logik des Meinens« für ihre einseitigen Vor=

stellungen gewaltsam den Schein der Selbständigkeit in Anspruch und geht ohne die Fähigkeit zur Vermittlung von der einen zur andern hin und her. Ein Erfassen des immanenten, in Gegensatz und Widerspruch sich betätigenden Lebens der Gegenstände liegt ihr fern, sie kann bloß das Vorhandene in seiner Zersplitterung aufnehmen, den durch die Wahrnehmung gelieferten Stoff durch Anwendung von Kategorien äußerlich ordnen und den Objekten tote Merkmale beilegen: »Das Moment der Negation liegt nicht in der Form des Verstandeschlusses, darum ist er mangelhaft.« Einheit und Unterschied fallen dem Verstande auseinander, an Stelle der Synthese tritt bloße Abwechslung und ihre unausbleibliche Folge, der endlose Prozeß. Die Fülle des Lebens wird zu einer in sich unbewegten Masse einzelner Dinge, die durch eine bestimmungslose Identität äußerlich zusammengehalten werden, auf diese Art kann es nur zu leerer Allgemeinheit kommen, in der alle konkrete Besonderheit erlischt. Auch das Beweisen ist hier schlechterdings ein nur subjektives Tun, das nicht im Verlauf des Objekts selber vor sich geht, sondern einen gegebenen Inhalt mit einer Anzahl aneinandergereihter Bestimmungen verliert. Jedes Erkennen, das in solcher Weise vom Gegenstande getrennt wird, bleibt endlich.

Endliche Prädikate aber haben nur für endliche Dinge in ihrer Isolierung Geltung. Es ist der Grundfehler aller Verstandesbetrachtung, speziell der rationalistischen Metaphysik, daß sie die Vernunftgegenstände in endliche Formen faßt und dadurch ihren unendlichen Inhalt verendlicht. Die festen Kategorien sind unfähig, die Natur des Geistigen auszudrücken, das als absolute Unruhe und reine Tätigkeit gerade die Negation aller solcher Abstraktionen ist. Wo in den Wissenschaften nur das Erkennen von Erscheinungen in Frage kommt, die in lauter Verhältnissen des Bedingten existieren, haben diese endlichen Bestimmungen ihr gegebenes Feld, aber sie versagen beim Geiste, der kein Ding, kein prozeßloses Etwas ist, sondern konkretes, in sich gegliedertes Leben, dessen Äußerungen durch seine Innerlichkeit bestimmt sind: »Alle Täuschung kommt vom Denken nach endlichen Bestimmungen. Endliche Kategorien sind für das Lebendige zu schlecht.« Sobald Verstandesprädikate auf das Vernünftige angewandt werden, entstehen notwendigerweise Widersprüche: Hegel rühmt als eines der fundamentalen Verdienste Kants seine Entdeckung der Antinomien, wonach jede abstrakt-einseitige Bestimmung des Vernünftigen unmittelbar in ihr Gegenteil umschlägt, sodaß angesichts dieser inneren Widersprüche der Verstand auf die Erkenntnis des Ansich der Dinge verzichten muß. Doch bedarf diese große Einsicht einer eingreifenden Erweiterung und Berichtigung. Antinomien nämlich herrschen nicht nur in Kants vier kosmologischen Ideen, sondern in allen Gegenständen und Vorstellungen: es ist die Dialektik der gesamten Wirklichkeit, jene entgegengesetzten Bestim-

mungen in sich zu schließen, die der Verstand fälschlich in ihrer Trennung festhält. Ebenfowenig kann die subjektivistische Lösung sich behaupten, die den Grund der Widersprüche in den Grenzen der denkenden Vernunft erblickt, statt in dem endlichen Charakter der weltlichen Dinge, und die Vernunft durch Aufhebung alles Inhalts von ihnen befreien will: das ist ein »Idealismus des Endlichen«, der seinerseits das Erkennen der Erscheinungen dogmatisch als einzige Weise der Erkenntnis voraussetzt und die positive Macht der Vernunft verkennt, der Widersprüche der Endlichkeit Herr zu werden und in der konkreten Einheit der sich selbst aufhebenden Gegensätze die absolute Wahrheit zu erfassen.

Auf die richtige Anwendung der Kategorien also, namentlich auf die Unterscheidung der Formen des spekulativen Denkens von denen der Vorstellung, kommt es bei aller wahren Erkenntnis an. Hier erntet Hegels eindringende Untersuchung der einzelnen Denkbestimmungen in der Logik eine wertvolle Frucht. Er selbst betont, daß vor ihm weder der notwendige Zusammenhang der Kategorien in ganzer Tiefe erforscht noch ihr Wert und ihre Wahrheit ins Auge gefaßt worden sei, daß er erst ihre Tragweite und ihren Geltungsbereich, »gleichsam das diamantene Netz, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erst verständlich machen«, festgestellt habe. Dies gelingt ihm durch seinen Nachweis, daß die Denkformen durch ihre Selbstbestimmung selber ihren Inhalt gewinnen und auch auf den realen Gebieten der Natur und des Geistes kein weiterer Inhalt hinzukomme, der nicht ihrer eigenen Erschließung entstamme. Die Selbstkritik der Kategorien vermöge der ihnen immanenten Dialektik, wonach sie an sich selbst ihre Grenze aufzeigen, ist eine bedeutsame erkenntnistheoretische Leistung Hegels, die auch unabhängig von seiner Weltanschauung Würdigung beanspruchen darf. Er hat das abstrakte Verfahren, die Kategorien ungeprüft und unterschiedslos bei allen Gegenständen zu brauchen, als einen bisher unerkannt gebliebenen Irrtum bekämpft: Philosophie ist ihm »Untersuchung der Wahrheit mit Bewußtsein über den Wert der allen Inhalt bestimmenden Denkverhältnisse«. Besonders die Kausalität kennzeichnet er als eine Kategorie der Endlichkeit, die auf allen Stufen unbrauchbar werde, wo konkret-geistige Verhältnisse obwalten und statt Abhängigkeit freie innere Selbstbestimmung herrsche.

Immerhin macht der Verstand, sofern bei ihm nicht als Letztem stehen geblieben wird, vermöge seiner »ungeheuren Macht der Negation« ein unentbehrliches Moment der dialektischen Methode aus. Seine Aufgabe ist die Arbeit des Scheidens, ohne die es weder auf theoretischem noch auf praktischem Gebiete zu voller Präzision der Auffassung käme, er bildet daher das Band zwischen vorwissenschaftlichem Bewußtsein und Wissenschaft, und hat für die Vernunft im gleichen Sinne die Bedeutung einer Ver-

mittlungs- und Durchgangsform, wie im Weltprozeß das Endliche für das Unendliche. Erst wenn er diese Stellung verläßt und Anspruch auf Herrschaft erhebt, gerät er zur Vernunft in feindlichen Gegensatz. Die positive Leistung des Verstandes verkennt der Standpunkt des unmittelbaren Wissens, der die Einseitigkeit der abstrakten Reflexion durch eine ebenso abstrakte Einseitigkeit der Vernunft ersetzen will. Mit Recht zwar sieht er im verständigen Denken eine Tätigkeit des Verendlichen, die bloß von Bedingtem zu Bedingtem fortgeht, und anderseits enthält sein Grundsatz, daß der Mensch im Glauben Gott unmittelbar ergreife, ein anerkennenswertes Bewußtsein von der Freiheit des Denkens. Aber nicht minder enthält er einen handgreiflichen Widerspruch: wie es im Geiste überhaupt keine Tätigkeit gibt, die nicht vermittelt und vermittelnd wäre, so ist auch das angeblich unmittelbare Wissen von Gott bereits ein Erheben über das Endliche, das die hierin liegende Vermittlung zur Voraussetzung hat. Die scheinbar bloß gegebenen Tatsachen des Bewußtseins erweisen sich als durch das Tun des Geistes gesetzt: »Der Weg des Geistes ist die Vermittlung«. Unmittelbarkeit und Vermittlung gehören eben zu jenen falschen Gegenständen, deren Unzertrennlichkeit und wechselseitige Beziehung die spekulative Logik eigens darlegt. Dazu kommt, daß in dem unmittelbaren Willen und den ihm verwandten romantischen Äußerungsweisen des Geistes jedes Kriterium der objektiven Wahrheit fehlt, daß »die Manier des Glaubens und Gefühls« die subjektive Willkür zum Prinzip macht und die Berufung auf diese Art der Gewißheit geradezu »die Wurzel der Humanität, die Gemeinsamkeit des Bewußtseins« zerstört. Dadurch, daß ein Inhalt im Gefühl vorhanden ist, kommt noch keineswegs seine wesentliche oder notwendige Natur zum Vorschein, sondern »die bloße subjektive Affektion, in der die konkrete Sache verschwindet«. Das Gefühl kann zudem den zufälligsten Inhalt haben, da mit der Form der individuellen Überzeugung sich jede beliebige Ansicht verträgt: das Höchste hat in ihm nichts vor dem Schlechtesten voraus. Gott wird in ihm zum bestimmungslosen Wesen: nur daß er ist, kommt zum Ausdruck, nicht was er ist. Hier berühren sich die Extreme: der Glaube, der das Erkennen verwirft, trifft mit dem Verstande in der abstrakten Leere seiner Auffassung des Unendlichen zusammen. Zur Begründung der substantiellen Wahrheit reicht der bloße Glaube so wenig aus wie der bloße Verstand.

Ebenso wenig wie das unmittelbare Fürwahrhalten führt der Weg, den der Empirismus einschlägt, zur Überwindung der unlebendigen Abstraktion. Sein Grundgedanke, daß das Wahre in der Wirklichkeit und für die Wahrnehmung existieren müsse, vertritt freilich zutreffend das Bedürfnis nach konkretem Inhalt im Gegensatze zu dem illusorischen Sollen der Reflexion. Aber das Sinnliche ist ihm ein Gegebenes, dem er sich un-

frei unterwirft, es bleibt bei einer Vielheit von Einzeldingen, zu der die Einheit als ein Fremdes hinzukommt, das über ihnen schwebt, ohne sie zu durchdringen. Der Geist wird zu einem bloß Seienden, das Über sinnliche wird gelegnet. In diesem chaotischen Bilde einer Mannigfaltigkeit von Atomen läßt sich ein Kriterium der Grenze zwischen Zufälligem und Notwendigem wiederum nicht finden. Dabei befindet sich der Empirismus in der Selbsttäuschung, daß er bei seinem Analysieren die Dinge lasse, wie sie sind. In der Tat macht er unbewußt einen unkritischen Gebrauch von metaphysischen Kategorien; er ist »schon eine durch Reflexion verkehrte Anschauung,« die das Konkrete in Abstraktes verwandelt und so auf den gleichen Abweg gerät wie das reflektierende Denken: in dem Streit zwischen verkehrter Anschauung und wesenloser Reflexion »gebraucht jede gegen die andere bald eine Abstraktion, bald eine sogenannte Erfahrung«. Auch der Empirismus tötet das Lebendige; er zerstückelt nur, ohne das Geschiedene wieder zu vereinigen, und zur Endlichkeit der Form tritt bei ihm von vornherein noch die Endlichkeit des Inhalts. Wie in der entgegengesetzten Theorie die abstrakte Einheit auf Kosten der Unterschiede, steht hier die auseinanderfallende Vielheit auf Kosten der Vernunft im Vordergrund: in beiden Fällen zeigt sich der Gegensatz gleich unüberwindlich, die konkrete Vereinigung gleich unerreichbar.

Alle diese unvollkommenen Formen des Erkennens stimmen darin überein, daß in ihnen Faktoren des wahren Denkens wirksam sind, aber noch in trüber Verquickung mit untergeordneten Elementen. Solange das Allgemeine noch mit dem Sinnlichen verwickelt ist und beständiges Schwanken zwischen Anschauung und Gedanken stattfindet, befinden wir uns erst in der Vorhalle zur Wahrheit, im weitausgedehnten Gebiete der Vorstellung. Sie charakterisiert sich dadurch, daß sie, wenn sie auch den Zerfall der Gestalten in der sinnlichen Anschauung vermeidet und bekämpft, doch den Stoff noch nicht gedanklich zu durchdringen und zum Moment der Idee zu erheben vermag. Der Inhalt gilt ihr als fertig Gegebenes, von dem sie nur weiß, daß er so ist. So bleiben die besonderen Vorstellungen ohne inneres Verhältnis zusammengefügt, das Einzelne gibt seine Selbstständigkeit nicht auf, und die Verknüpfung des Inhalts mit dem Selbstbewußtsein erscheint als subjektiv und äußerlich, sodaß das Dasein noch den Charakter unbegriffener Unmittelbarkeit behält: es ist »ein Bekanntes, aber noch nicht erkannt«. Da nach wie vor die beiden Ingredienzien: empirische Anschauung und Begriff beziehungslos nebeneinander stehen, kann auch das Vorstellen nur als »zufälliges Bewußtsein« gewertet werden.

Die unzulänglichen Grade der Erkenntnis weisen sämtlich auf diejenige Stufe des Geistes hin, auf der das, was in ihnen auf halbem Wege zum Stillstand kommt, seine Erfüllung findet: das Wesen des Denkens be-

steht im Hinausgehen über das Endliche zum Unendlichen, worin die sinnliche Beschaffenheit der Erfahrungsobjekte zu eigener Bestimmtheit der Idee umgestaltet wird. Erst der Gedanke geht auf das Bleibende, das nicht mit Sinnen zu fassen ist, erst er erhebt das unmittelbar Vorhandene in die Sphäre des Allgemeinen und verdrängt so das bloß empirische Erkennen, das sein Ausgangspunkt sein mußte: »Dieselbentliche Existenz ist zu einem Traumbild des Erdenlebens herabgesetzt, über dem eine Region mit eigenem festem Inhalt ist.« Der Gedanke ist die einzige Weise, in der das Ewige, an und für sich Seiende widerspruchsfrei erkannt werden kann; in Allem ist Denken vorhanden, aber es verdient diesen Namen erst, wenn es in der Zurückführung auf die Form des Gedankens die Bestimmung des Allgemeinen gewonnen hat. Echte Erkenntnis eines Gegenstandes besteht darin, daß dieser sich aus sich selbst bestimmt: wir können das Erkennen nicht außerhalb des Gegenstandes abmachen, nicht »vor dem Erkennen erkennen wollen«. Sonst wäre ja das Erkennen dem Gegenstande nicht immanent, sondern eine Verrichtung, die von außen her auf ihn angewendet würde und seinem Wesen fremd bliebe, statt seine eigene Natur gedankenmäßig auszudrücken. Die Reproduktion der Sache selbst und der inneren Notwendigkeit ihres Inhalts ist wahre Erkenntnis: »Das Erkennen erfaßt den denkenden Puls denkend.« Indem das Ich die Objekte denkend durchdringt und seine eigene Vernunft in ihnen findet, stellt es die »allgemeine Substanz« der Einzeldinge her, die sich in der sinnlichen Existenz verhüllte. Damit streift das Erkennen der objektiven Welt ihre Fremdheit ab und wird zu jenem »Denken des Denkens«, das in seinem Gegenstande sich selbst erfaßt. Insofern die Vernunft ebensowohl dem Bewußtsein wie der Außenwelt zugrunde liegt, war an sich die Einheit von Denken und Wirklichkeit von jeher vorhanden; aber erst die Philosophie setzt beide Totalitäten, »die subjektive Idee des Willens und die substantielle konkrete Idee, in ihrem Gegensatze als Eins«. Dem Denken, das »sich zu einem Gegenstande verhält, der es selber ist«, kommt wahre Unendlichkeit zu: das Verhältnis der Momente in ihm ist nicht mehr das der Selbständigkeit, sondern das der Idealität. An Sinnlichkeit ärmer als das Gefühl und als alles romantische Spiel der Phantasie, ist es dennoch konkreter, weil es zugleich Bestimmtheit und Unterschied in sich enthält, und weil es durch seine selbsttätige Beziehung Entgegengesetzter und die fortgesetzte Auflösung ihrer Widersprüche »zu einem großen organischen Ganzen beiträgt«.

Seine klar bestimmte Ausprägung findet das Denken im Begriff, der es »der logischen Notwendigkeit unterwirft«. In der Erfassung des Objektiven durch den Begriff konzentriert sich das Tun der Erkenntnis: einen Gegenstand begreifen heißt sich seines Begriffs als seines eigenen Selbsts und Werdens

bewußt werden. Darin vollendet sich die Erhebung der Wirklichkeit in das Reich des Allgemeinen: erst in ihrem Begriff haben die Dinge wahren Bestand, während ihnen in ihrer Unmittelbarkeit nur die Zufälligkeit der Erscheinung zukommt, wie umgekehrt ein inhaltloser Begriff »ein Begriff=loses, Wesenloses« ist. Im Begriff wird die Mannigfaltigkeit aufgehoben, soweit sie der Anschauung im Gegensatze zum Denken angehört, und der Gegenstand in seiner Wahrheit zum Bewußtsein gebracht: »Erkenntnis ist nichts als Entwicklung des Begriffs.« Der spekulative Begriff faßt das Allgemeine nicht als dem Besonderen äußerlich, sondern mit ihm innerlich zusammenhängend, sich in ihm auswirkend und zur konkreten Einzelheit zusammenschließend: er ist »die innere Wahrheit der Wirklichkeit selbst, die sich selbst bewegende Seele des erfüllten Inhalts«, nicht ein den Gegenständen aufgeheftetes Schema. Freilich denkt der Verstand, der das bloß Gemeinschaftliche mit dem Universalen verwechselt, beim Begriffe nur an leere Allgemeinheit, aber diese sogenannten Begriffe, die bloß das Moment der Allgemeinheit nehmen und Besonderheit und Einzelheit fortlassen, sind nichts als lebens= und entwicklungsunfähige Abstraktionen. Wahre Begriffe enthalten eine Einheit von Bestimmungen, »so daß ohne die Bestimmungen die Einheit nichts ist, dies ist die Natur des Konkreten überhaupt«.

Darin, daß nunmehr Idee und Realität einander völlig entsprechen, kommt die Wahrheit zu reiflicher Verwirklichung. Bloße Richtigkeit, wie sie für das gewöhnliche Bewußtsein ausreicht, beschränkt sich auf die formelle Übereinstimmung unserer Vorstellung mit ihrem Inhalt, auch das Wissen drückt zunächst nur die subjektive Weise aus, in der ein Seiendes im Bewußtsein ist. Der Wahrheit wird erst durch die Vermittlung von Gewißheit und Objektivität Genüge getan, denn sie verlangt Übereinstimmung eines Gegenstandes mit sich selbst d. h. mit seinem Begriff. So bestätigt und besiegelt an dieser Stelle die dialektische Methode den Grundgedanken des aboluten Idealismus, daß alles Wirkliche seine Wahrheit nur durch die Idee hat. Muß sie auch zuerst in äußerlicher, sinnlich vorgestellter Weise an den Menschen herantreten, so bleibt es hierbei nicht, sobald seine Versenkung in die gegenständliche Welt ihn diese als Offenbarung derselben ewigen Vernunft verstehen lehrt, die in ihm selber lebt: »Die Wahrheit von etwas erkennen, heißt es nach Form der göttlichen Idee erkennen.« Im aboluten Wissen, in dem die Wahrheit der Gewißheit gleich ist, werden wir der höchsten Gestalt des Geistes teilhaftig, worin kein Widerspruch mehr Geltung hat: was in der endlichen Welt als Trennung des im Grunde Untrennbaren sich behauptet, alle die quälenden Gegensätze von Geist und Natur, Wissen und Gegenstand u. a. m. — sie verharren in keiner ausschließenden Selbständigkeit mehr zu einander, sondern existieren nur noch als zu freiem Einklang verführte Momente.

8. In nie ermattender Gedankenarbeit hat Hegel auf den hier geschilderten Grundlagen das gewaltige System geschaffen, wie es in seiner fertigen Gestalt vor uns steht. Es ist das Produkt der Tätigkeit seines gesamten Lebens, dessen Anfänge weit in seine Frühzeit zurückreichen und dessen Vervollkommenung ihn bis zum letzten Atemzuge beschäftigt hat. Geboren am 27. August 1770 zu Stuttgart und in der gediegenen Tradition einer altschwäbischen Beamtenfamilie aufgewachsen, hatte Georg Wilhelm Friedrich Hegel nach Abolvierung des Gymnasiums seiner Vaterstadt 1788 das evangelisch-theologische Stift in Tübingen bezogen und hier die vor-schriftsmäßigen philosophischen und theologischen Kurse bis zur Erlangung der akademischen Grade durchlaufen. Sein unbegrenzter Lerneifer, wie er in Exzerpten aus umfassender Lektüre zutage liegt, richtete sich überwiegend auf die Schriftsteller des klassischen Altertums und auf die Welt der Geschichte. Hatte während der Schulzeit im großen und ganzen der Geist der Aufklärung auf ihn eingewirkt, so herrschte im Stift die sogenannte supra-naturalistische Theologie, in welcher die ursprüngliche lutherische Rechtgläubigkeit mit notgedrungenen Konzessionen an den rationalistischen Zeitgeist und zurechtgemachten Kantianischen Elementen ein absonderliches Bündnis eingegangen war, dessen Unzulänglichkeit Hegel sehr bald durchschaute. Hochbegabte Genossen aber, mit denen er enge Freundschaft schloß, fand er in Hölderlin und in dem etwas jüngeren Schelling, seinem nächsten Geistesverwandten, der ihm vorauseilend nicht lange darauf die Führung der deutschen Philosophie übernehmen sollte. Und nicht nur im Studium der Vergangenheit, sondern noch unmittelbarer in den ungeheuren Umwälzungen der französischen Revolution, deren Wellen auch in den so abgeschlossenen Bezirk der jungen Tübinger drangen, ergriff ihn nachhaltig die volle Macht des geschichtlichen Lebens.

Zu seinem dauernden philosophischen Berufe jedoch sollte er erst auf dem wenig erfreulichen Umwege über eine sieben Jahre währende Hauslehrertätigkeit gelangen. Sie führte ihn im Herbst 1793 zunächst nach Bern, in ein hochmütiges Schweizer Patrizierhaus, wo er seine wissenschaftliche Fortarbeit, deren Mittelpunkt die Theologie blieb, einer kargen Muße abringen mußte. Es hat nichts Verwunderliches, daß er in seinen ersten Niederschriften, besonders dem moralistisch gerichteten »Leben Jesu« von 1795, noch in Abhängigkeit von Kants Anschauungen steht; immerhin deutet sich sein späteres Ziel, die Ausbildung einer geschichtlich fundierten Weltansicht, schon in diesen frühen Versuchen an. Erst als ihm durch die ersten Schriften Schellings die Erkenntnis aufging, daß der Weg zur Weiterentwicklung der Philosophie über Fichtes Wissenschaftslehre führe, begann er, zugleich von Schillers ästhetischen Briefen beeinflusst, in zunehmender Entfernung von Kant und dann auch von Fichte den Boden seines

künftigen Immanenzprinzips zu betreten. Er befand sich bereits seit Anfang 1797 in günstigerer Stellung bei einer angesehenen Kaufmannsfamilie zu Frankfurt a. M., als ihm in tiefbohrendem geistigem Ringen mit religionsphilosophischen Problemen die Grundzüge eines Systems reiften, in dem sich seine nachmaligen maßgebenden Gedanken zum großen Teil schon mit merkwürdiger Sicherheit ausgeprägt finden.

Durch den Tod seines Vaters zu bescheidener Unabhängigkeit gelangt, konnte Hegel sich 1801 in Jena habilitieren, wo Schellings Gestirn in hellstem Glanze strahlte. Im Bunde mit ihm gab er 1802–3 zwei kleine Bände eines »Kritischen Journals der Philosophie« heraus zu dem Zwecke, durch fortlaufende Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen das Recht der neuen Identitätslehre zu verfechten; namentlich der umfangreiche Aufsatz »Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität« führte diese Tendenz, die schon sein erstes Buch über die »Differenz des Fichteschen und Schellingischen Systems der Philosophie« verfolgt hatte, gegenüber Kant, Jacobi und Fichte mit tiefdringender Originalität durch. Die Differenzen zwischen den Standpunkten der beiden Herausgeber waren noch nicht ans Licht getreten, als Schelling im Herbst 1803 nach Würzburg übersiedelte. Gewisse Grundideen von Hegels Rechts- und Geschichtsphilosophie empfangen ihre erste öffentliche Beurkundung in seiner wichtigen Abhandlung »über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts«; in gleichzeitigen politischen Aufzeichnungen, die jedoch ungedruckt blieben, begleitete er die Ereignisse der napoleonischen Epoche mit kritischen Darlegungen von ganz ungewöhnlichem realistischen Scharfblick. Es waren die Stürme eben dieses Zeitalters, die infolge des starken Rückgangs der Universität seit der Unglückschlacht bei Jena ihn 1807 zum Verzicht auf seine Stellung nötigten, in der ihm nicht gerade großer Erfolg beschieden gewesen war: 1805 hatte er eine außerordentliche Professur und bald darauf auf Betreiben Goethes, der zeitlebens zu seinen Freunden gehörte, eine kleine Befoldung erhalten.

Ehe er Jena verließ, hatte er sein erstes Hauptwerk, die »Phänomenologie des Geistes«, zum Abschluß gebracht und damit auch Schelling gegenüber seine Selbständigkeit als systembildender Denker dokumentiert. Durch zusammenhängende Darstellung der Erscheinungsarten des Wissens will dieses Werk eine Einführung in die Philosophie geben in der Weise, daß das Bewußtsein »in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Willen«, in der kontinuierlichen Überwindung seiner untergeordneten sinnlichen Formen durch die höheren bis zur Auflösung aller Stufen in der absoluten Wahrheit mit erschöpfender Vollständigkeit entwickelt wird. In ununterbrochener Reihe geht mit innerer Notwendigkeit eine Gestalt des

Bewußtseins aus der anderen hervor, bis schließlich das Ziel der Erkenntnis, die Einheit von Begriff und Gegenstand, und damit die endgültige Grundlage des Systems erreicht ist. Aber der Inhalt des Buchs geht über seine propädeutische Absicht weit hinaus. Hegel hat alles, was an Nachdenken über Leben und Geschichte in seinem Innern wogte und gährte, in diese philosophische divina commedia hineingearbeitet, endlich einmal nach so langer Vorbereitung dem Drange seines Genius nach Befreiung von der Überfülle seiner Gesichte im größten Maßstabe nachgebend. Nicht mit der Auseinanderlegung der Erscheinungen des individuellen Bewußtseins begnügt er sich: erst die ganze Menschheit ist ihm der wahre Mensch, und so werden auch die geschichtlichen Erfahrungen der ältesten wie der jüngsten Geschlechter, sofern in ihnen typische Bewußtseinsformen zum Ausdruck kommen, in den Gang der Untersuchung einbezogen. Ihren undefinierbaren Zauber erhalten alle diese mannigfachen Betrachtungen erst durch das traumhaft visionäre Helldunkel, in dem sie an uns vorüberziehen. Die Phänomenologie ist die geniale Ouvertüre des Hegelschen Systems, dessen charakteristische Motive sich in ihr mit verheißungsvoller Macht und lebendigem Reichtum drängen.

Hegel hatte anderthalb Jahre eine Tätigkeit als Redakteur einer politischen Zeitung in Bamberg ausüben müssen, bevor er — seit Dezember 1808 — durch seine Ernennung zum Rektor des Ägidien-Gymnasiums in Nürnberg wieder einen würdigeren Lebensberuf fand. Hier wirkte er acht Jahre lang mit vorzüglichem Erfolge: einstimmig lautet das Lob sowohl über die Gewissenhaftigkeit wie über die organisatorische Tüchtigkeit und die humanistische Höhe seiner Leitung. In dieser Zeit gründete er seinen Hausstand durch die Vermählung mit der Patriziertochter Marie von Tucher. Für ihn selber wurde sein Lehramt wichtig durch die Nötigung zur didaktischen Durchbildung seiner Gedanken, an der es bisher seinen Arbeiten empfindlich gefehlt hatte. Unter der Pflichtenlast seines Rektorats verfaßte er sein zweites Hauptwerk, die dreibändige »Wissenschaft der Logik«, die in den Jahren 1812–16 erschien. In Hegels spekulativer Neubegründung erhielt die Logik, deren dialektischen und metaphysischen Grundcharakter wir kennen, die Einteilung in drei Hauptstufen, deren jede sich wieder dreifach gliedert. Begonnen wird mit den ärmsten abstraktesten Begriffen, denen des Seins, bei denen ein unmittelbares Übergehen der Bestimmungen ineinander stattfindet: so zeigt sich gleich am Anfang das reine Sein als solches in seiner gänzlichen Bestimmungslosigkeit identisch mit seinem Gegensatz, dem leeren Nichts; im Werden, der ersten konkreten Bestimmung, vereinigen sich dann beide, um nun in allen weiteren Formen des Denkprozesses als aufgehobene Momente fortzuwirken. In der zweiten Sphäre der Logik, der des Wesens, handelt es sich bereits um ein gegenseitiges Beziehen der beiden Seiten eines Begriffs=

paars, die sich ineinander reflektieren, so daß keine ohne die andere möglich ist, z. B. Positives und Negatives, Grund und Folge, Wesen und Erscheinung. Auf der dritten Hauptstufe, dem Begriffe im eigentlichen Sinne, kehrt der Gedanke, in seinem Gegenteil zu völliger Einheit mit sich gelangt, zu sich zurück und umschließt als konzentriertes Resultat aller Bestimmungen schließlich den ideellen Totalinhalt des Absoluten. In lückenloser Geschlossenheit sich aufbauend, ist diese konstruktive Entwicklung des ungeheuren abstrakten Stoffs zugleich mit einem so verschwenderischen Reichtum konkreter Beziehungen auf Leben und Wissenschaft ausgestattet, daß sie bis zu einem gewissen Grade schon eine Vorstellung von dem Gesamtsystem zu geben vermag.

Gegen Ende des Jahres 1816 brachte die Berufung Hegels zum ordentlichen Professor der Philosophie in Heidelberg ihm den ersehnten Wiedereintritt in die akademische Laufbahn. Trotz einer äußerst umfangreichen Lehrtätigkeit, die seine Zeit stark in Anspruch nahm, zeitigte der nur zweijährige Aufenthalt daselbst eine wertvolle literarische Leistung in der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse«. Sie gab zum erstenmal eine knappe, in den einzelnen Abschnitten nicht ganz gleichmäßig ausgeführte Darstellung aller Teile seiner Philosophie; während die höheren Gebiete der Geistesphilosophie vorläufig mit einer ungefähren Skizze vorlieb nehmen mußten, waren nächst der Logik auch Naturphilosophie und Psychologie in dem Entwurfe schon mit ziemlicher Ausführlichkeit behandelt. Die Naturphilosophie, trotz großer Hingabe an den Gegenstand anerkanntermaßen die wenigst vorurteilslose Partie des Systems, zudem in der Hauptsache von dem bahnbrechenden Vorgange Schellings abhängig, hat ihren Hauptwert in dem konsequent durchgeführten Nachweis, in welcher Weise die Denkbestimmungen der Logik dem gesetzmäßigen Walten der Natur zugrunde liegen. Sie faßt die Natur als »den Prozeß, zum Geiste zu werden« und legt dar, in welchen Formen die »in ihrem Innern arbeitende« Idee auf den verschiedenen Stufen der Natur — Mechanik, Physik, Organik — sich fortschreitend offenbart; in klaren Grundlinien zeichnet sie jede dieser Stufen als »ein eigentümliches Naturreich«, dessen Daseinsweise jeweils aus seinen besonderen inneren Bedingungen verstanden wird. Der Grundplan der Entwicklung und die immanente Dialektik der Stufen ist das Thema auch der Hegelschen Psychologie, die wiederum in drei Abschnitten sich ausbreitet: der Anthropologie, die die Seele in ihrer Abhängigkeit von der äußeren Natur behandelt, der Phänomenologie, die sie auf der Stufe des Bewußtseins bis zum Hervorgang des Geistes verfolgt, und der Psychologie im engeren Sinne, worin dieser in Erkennen und Wollen das Element seiner Freiheit erringend betrachtet wird. In ihren Einzelheiten zeichnet sich diese Dar-

stellung des »subjektiven Geistes« durch eine wohlthuende Fülle praktischer Lebensweisheit und reizvoller Beobachtungen über konkrete Vorgänge des Seelenlebens aus.

Schon im Herbst 1818 vertauschte Hegel die badische Universität mit Berlin und entfaltete nun jene großartige Wirkksamkeit, die dem schlichten schwäbischen Denker bewundernde Hörer aus aller Herren Länder sowie aus allen Gesellschaftsschichten der preussischen Hauptstadt zuführte und in dem Zusammenschluß einer Reihe der fähigsten Köpfe zu einer Hegelschen Schule gipfelte, als deren Organ 1827 die »Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik« begründet wurden. Eine Zeitlang schien es sogar, als solle seine Lehre unter dem Ministerium Altenstein zur offiziellen preussischen Staatsphilosophie werden. Einige Ausführungen in seiner 1821 erschienenen Rechtsphilosophie, neben einer Anzahl wichtiger Kritiken der einzigen Schrift, die Hegel selber noch veröffentlicht hat, brachten ihn bei dem burschenschaftlichen Liberalismus jener Tage in den ungerechtfertigten Verdacht eines Parteigängers der Restaurationspolitik, ohne übrigens ihn und seine Anhänger auf die Dauer vor dem Argwohn der regierenden Kreise zu bewahren. In Wahrheit stand seine Rechtslehre über den Parteien: nach Geist und Anlage war sie durch seinen Staatsbegriff bestimmt, durch jene stählernen Energie der politischen Gesinnung, die im Staate die Verkörperung der wahren Freiheit, den alle besonderen Lebenszwecke sich unterordnenden sittlichen Organismus verehrt. In seiner Auffassung bilden das formelle Recht, die Legalität, und die Sphäre des Gewissens, die Moralität zusammen nur den Unterbau für das Reich der konkreten Sittlichkeit, die sich in den drei Stufen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates verwirklicht. Eine überzeugende Widerlegung wird der atomistischen Vertragstheorie zuteil durch die Entwicklung seiner Grundansicht, daß »der Staat wesentlich eine Organisation von Gliedern ist, die für sich Kreise sind, während die Vielen als Einzelne nur ein Zusammen als Menge sind«.

Als Hegel am 14. November 1831 von der Cholera hinweggerafft wurde, hatte sein System Weltruhm erlangt. Sein Einfluß stieg noch nach Umfang wie nach Intensität, seit im Laufe des nächsten Jahrzehnts unter Verwertung seiner Vorlesungen die Herausgabe seiner sämtlichen Werke erfolgte, zu der sich Freunde und Schüler in tatkräftiger Pietät verbunden hatten. Jetzt begann vor allem der Strom seiner geschichtlichen Ideen sich in alle Adern der Wissenschaften zu ergießen und überall dem Entwicklungsgedanken den Weg zu ebnen. Auf den drei Gebieten des absoluten Geistes, in der Ästhetik, der Religionsphilosophie und der Geschichte der Philosophie, gewann die Mitwelt erst jetzt vollen Einblick in die gewaltige Größe seines Schaffens. Seine Ästhetik zog die theoretische Summe aus einem der poetisch bewegtesten Zeitalter: ausgehend von der allgemeinen

Idee des Kunstschönen als des der Erfüllung harrenden Ideals »der Vergeistigung des Sinnlichen und Verinnlichung des Geistigen«, schreitet sie zu einer mit historischer Feinsinnigkeit reich geläufigen Darlegung der Entfaltung des Ideals in einer Totalität von Kunstformen fort, die in sich die Hauptstufen der symbolischen, klassischen und romantischen Kunst unterscheidet, und schließt mit der Vorführung der Realisierung des Schönen im System der einzelnen Künste. Durch allseitige Empfänglichkeit der Anschauung und gleichmäßiges Verständnis für die Vielgestaltigkeit der künstlerischen Erscheinungen ausgezeichnet, hat Hegels Ästhetik, als deren wesentliches Interesse wir die Mission der Kunst im Gesamtbestande des Geisteslebens anzusehen haben, der Forschung der Folgezeit, mancher Irrtümer ungeachtet, eine kaum zu überschätzende Fülle fruchtbarer Einsichten und Anregungen zugeführt. Die gleiche grundlegende Bedeutung kommt in nicht geringerem Grade seiner Religionsphilosophie zu. In den Mittelpunkt seiner Erörterung des Begriffs der Religion, der sowohl gegen die Leere der Gottesvorstellung der Aufklärung wie gegen den durch Schleiermacher epochenmachend vertretenen Standpunkt der bloßen Innerlichkeit des Gefühls Front macht, stellt er den Grundgedanken von der Einheit des Menschen mit Gott, wie sie theoretisch im vernünftigen Erkennen der ewigen Natur Gottes sich verwirklicht, das aus dem Willen des Menschen von Gott zu seinem Sichwollen in Gott und damit zum Selbstbewußtsein des absoluten Geistes selbst wird, und wie sie praktisch als Gottes Dasein im Menschen vermittelt des Zusammenschlusses beider durch den Kultus Erfüllung findet. Die wegweisende historische Auffassungsweise Hegels macht sich auf diesem Gebiete geltend in der Durchführung der Erkenntnis, daß die bestimmten Religionen der vorchristlichen Zeit nicht als zufällige oder wertlose Gebilde, sondern als wesentliche, wenn auch niedrigere Stufen im Aufstieg der religiösen Entwicklung zum Christentum zu betrachten seien. In der Ergründung des Wahrheitsgehalts des Christentums, der »absoluten Religion«, worin der Geist dem Geiste offenbar geworden, durch die Reihe seiner Erscheinungen zum Bewußtsein seiner selbst durchgedrungen ist, kulminiert Hegels religionsphilosophisches System. Die Versöhnung von Glauben und Wissen, von Geschichts- und Vernunftglauben, die hier wie bei den analogen Problemen der Rechtsphilosophie letztes Ziel ist, führt zur Rechtfertigung des gedanklichen Kerns der christlichen Dogmen, insofern sie, »aus der Tiefe des Geistes entstanden«, mit ihren Mitteln die göttliche Wahrheit erfaßt haben; namentlich die Lehre von der Gottmenschheit Christi findet eine unvergleichlich tiefsinnige Deutung, deren Inhalt durchaus in die Wurzeln des Hegelschen Philosophierens hinabreicht. So ist es die Philosophie, die als denkende Selbsterfassung der Wahrheit über die vorstellungsmäßige Form der Religion noch hinausragt und dem Gesamtsystem

den definitiven Abschluß gibt. Daß dieser Abschluß zur Krönung geworden ist, verdankt er einem neuen schöpferischen Gedanken: Hegel begnügt sich nicht mit der enzyklopädischen Zusammenfassung der Quintessenz seiner Spekulation, wie sie sich ihm hier als Aufgabe bot, sondern verschmilzt damit die Geschichte der Philosophie, die er dadurch zum Range einer integrierenden philosophischen Grundwissenschaft erhoben hat, zur »Geschichte vom Sichselbstfinden des Gedankens«. In einer Sammlung von scheinbar willkürlichen Einfällen und Meinungen hat Hegel das geistige Band entdeckt, das aus dem vorher zusammenhangslosen Gewirr ein plan- und sinnvolles Gebilde entstehen ließ. Es hat, so lehrt er, zu allen Zeiten nur Eine Philosophie gegeben, deren Differenzen die notwendigen Seiten des einen Prinzips ausmachen, so daß ihre Mannigfaltigkeit in ihrem Wesen begründet und die verschiedenen Philosophien nur Ausbildungsstufen im Fortgange der Idee selber sind. Der Weltanschauungen müssen allemal so viele sein, wie der in einem Zeitalter um die Herrschaft kämpfenden Strömungen: sie prägen den innersten Gehalt der Zeit in Gedanken und helfen, indem sie dieser ihr Wollen zum Bewußtsein bringen und ihre Widersprüche von innen heraus überwinden, eine neue Epoche des Kulturlebens herbeiführen. Jedem System kommt deshalb mit seinem wahren Werte zugleich seine Schranke zu, und seine Widerlegung kann nicht in subjektiver Kritik von außen her bestehen, sondern in dem Auftreten einer neuen geschichtlich bedeutsamen Gestalt des Denkens, die es zu einem ideellen Momente der Gesamtentwicklung macht. In dieser Einsicht feiert das Prinzip der immanenten Kritik, das Hegel für die moderne Wissenschaft erobert hat, seinen höchsten Triumph. Wenn somit im wahren System der Philosophie jede wichtige Stufe der Idee an ihrer Stelle erhalten bleibt, dann darf die letzte Philosophie sich in der Tat als »die Totalität der Formen« betrachten: in diesem Bekenntnis zur geistigen Universalität klingt Hegels Gedankenarbeit aus.

Hegels Ideen waren auf das gesamte Geistesleben des neunzehnten Jahrhunderts von einer so mächtigen Wirkung, wie die keines anderen Denkers. Zum Teil freilich fielen sie in die Hände unfreier Nachtreter, die durch ein leeres Spiel mit ihren Formeln den Mangel an produktiver Begabung zu verdecken suchten und sich vielfach durch blinde Anfeindung der berechtigten Ansprüche der empirischen Wissenschaften bloßstellten. So kam das System rasch in Mißkredit, noch während der Periode seines Glanzes erfuhr es prinzipielle Gegnerchaft aus den verschiedenen Lagern der historischen und naturwissenschaftlichen Forschung, deren Vertreter ihren kausal-genetischen Lebensnerv durch das diktatorische Gebaren der dialektischen Methode gefährdet sahen und ihren Gegensatz allmählich zu sinnloser Mißachtung steigerten. Daß eine Vereinigung der positiven Errungen-

schaften von Hegels Spekulation mit den Forderungen der Einzelforschung ein wohl erfüllbares Ideal der Wissenschaft war, bewiesen die großen Schüler des Meisters, deren Schaffen einen stolzen Ruhmestitel seines eigenen Lebenswerkes bildet. Führende Geister aus Hegels Schule waren es, ein F. Chr. Baur, W. Vatke, D. Fr. Strauß, durch die die historisch-kritische Theologie ihre neue Grundlage und weittragende Impulse erhielt. Ebenso ruht die philosophiegeschichtliche Arbeit, wie die Namen E. Zeller, J. Ed. Erdmann, K. Fischer bezeugen, in ihren wertvollsten Leistungen vornehmlich auf dem von Hegel gelegten Fundament. Überall da, wo eigenes inneres Erleben in Hegels Philosophie Anregung und Rückhalt fand, offenbarte sich ihre befruchtende Kraft: es genügt, für die Ästhetik auf die geniale Persönlichkeit Fr. Th. Visschers zu verweisen. Selbst Männer, die Hegels Lehre in abweichendem oder sogar gegenteiligem Sinne verwerteten, verdankten ihr in wichtigen Punkten das Beste und Bleibendste ihrer Arbeit: neben der Religionspsychologie L. Feuerbachs sei nur an die sozialistischen Theorien von K. Marx und F. Lassalle erinnert. In der Tat ist es auf manchem Gebiete wesentlich Hegels nachwirkendes Verdienst, wenn Deutschland im Wettstreit der Nationen die leitende Stellung behauptet hat. Daß im übrigen gerade die Verbindung mit der politischen und religiösen Zeitbewegung, die sie bald nach dem Tode ihres Schöpfers einging und die ihr tatkräftige publizistische Talente von der Art Arnold Ruges gewann, ihrem tieferen Verständnis starken Abbruch tat, läßt sich nicht verkennen. So wirkten manche Faktoren zusammen, eine gerechte Abwägung ihres sterblichen und ihres unsterblichen Teils der Zukunft als Aufgabe zu überweisen.

Literatur.

Eine nahezu erschöpfende Bibliographie ist enthalten im Anhang der interessanten Schrift von B. Croce: »Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie« (deutsche Übersetzung 1909). Die ältere Hegelsche Schule hat die Interpretationsmöglichkeiten mit ziemlicher Vollständigkeit und rühmlicher Gründlichkeit durchlaufen; doch sind ihre Schriften größtenteils verschollen oder veraltet, auch tragen sie vielfach nicht Hegels Namen auf dem Titel. Als die verdientesten Autoren dieser Generation seien G. A. Gabler, J. Schaller, J. Ed. Erdmann, C. Rosenkranz und C. L. Michelet hervorgehoben. Die letzten produktiven Leistungen der Hegelschen Schule waren K. Fischers »Logik und Metaphysik« (1865, 3. Aufl. 1909) und A. E. Biedermanns »Christliche Dogmatik« (1868, 2. Aufl. 1884). Während der Vergessenheit Hegels in seinem Vaterlande fand er im Auslande hervorragende Vertreter: in England J. H. Stirling, W. Wallace, J. und E. Caird, in Italien A. Vera und B. Spaventa. Für Deutschland schuf seit 1898 Kuno Fischers eine neue historische Grundlage durch sein zweibändiges Werk: »Hegels Leben, Werke und Lehre« (2. Aufl. 1911). Nach der genetischen Seite bietet dazu eine wertvolle Ergänzung: W. Dilthey, »Die Jugendgeschichte Hegels« (1905).



SCHELLING

Sieht man die Schelling-Literatur¹ älterer und neuerer Zeit durch — sie füllt ein nicht zu kleines Regal —, so ist man erstaunt über die geradezu sich widersprechenden Auffassungen im Ganzen und im Einzelnen, die über Schelling hervorgetreten sind. Zu Lebzeiten war er schon eine der umfrittensten Persönlichkeiten — Bände voller Pamphlete haben sich von jung an gegen ihn gerichtet. Persönliches und Sachliches wurde gleichmäßig leidenschaftlich angegriffen oder mit übersäumender Begeisterung von den Freunden verteidigt — so schwankt in jedem Sinne sein Bild in der Geschichte. Und heutige Darstellungen widersprechen sich noch ebenso: z. B. behauptet E. v. Hartmann ungefähr das Gegenteil von Schelling wie E. Fuchs. Das hat seinen Grund in der durchaus nicht ausgeglichenen und tatsächlich sehr kontrastreichen Gesamterscheinung dieses vielgewandten und vielgewandelten Philosophen: eine völlig erschöpfende und ausgeglichene Darstellung kann nur in einem auf umfassendstem Studium aller Lebensäußerungen beruhenden Bande geschehen — eine Arbeit, die bekanntlich von Kuno Fischer nicht erstrebt und nicht geleistet ist. In dieser kurzen Charakteristik gilt es, dem Wesen der Sache entsprechend zu stilisieren — die kleinen, oft feinen Züge des Bildes müssen hinter den großen zurücktreten. Auf Vollständigkeit ist in jeder Beziehung zu verzichten.



Das höchste Streben der Menschheit ist auf Bewältigung des Stofflichen vom Geiste aus gerichtet, auf Weltüberwindung, auf Erlösung von der Welt in irgend einer Form — der ganze Kulturprozeß ist im wesentlichen eine vergeistigende Umgestaltung des Gegebenen, in Wissenschaft, Kunst und Religion wird der Mensch von sich aus Herr der Welt, er sucht vom Endlichen aus das Unendliche zu ergreifen. Die Philosophie ringt von Anfang an mit dem Problem, die ganze Welt begrifflich zu erfassen und in einem geistigen System das kosmische System vernünftig zu deuten. Der eine Weg, der am meisten betretene, führt dabei die Wissenschaft notwendig zur religiösen Mystik hin: es ist der Weg, der den ganzen Weltinhalt, den unendlichen, irgendwie in einem Erlebnisakt zu erfassen sucht. Alle konsequenten Inhaltsmetaphysiker sind bei der Mystik angelangt, denn nur sie erfüllt jenes Ideal — Platon, Plotin, Bruno, Meister Eckehart seien nur genannt.

Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit, die Unendlichkeit zu fassen: man hält sich an die formale Struktur der Welt, man sucht die Form=

¹ Da die Aufforderung, den Schelling-Artikel zu schreiben, erst spät an mich gelangte, habe ich die Arbeit viel rascher tun müssen, als es sonst geschehen wäre. Mitten in den Vorbereitungen für meine umfassende Brief-Ausgabe und Schelling-Monographie auf Grund des handschriftlichen Nachlasses stehend, hatte ich ein großes Material zur Verfügung, das ich z. T. verwertet habe, ohne natürlich die Belege hier einzeln geben zu können.

elemente herauszuarbeiten. Kant hat mit genialer Intuition diesen Weg eingeschlagen. Er brachte dabei noch das einschneidend Neue des Ausganges vom Ich; im Gegensatz zur dogmatischen Metaphysik der Aufklärung begründete er die kritische Metaphysik. Diesen Ausgang vom Ich haben seine Fortbildner, Fichte, Schelling und Hegel, von ihm übernommen: wenn sie auch bald den Formalismus durchbrachen, sie konnten doch alle zum Absoluten hin nur den Weg durch das Ich und sein Apriori einschlagen. Fichte schon ging über Kant hinaus und gelangte zur Mystik (in der »Anweisung zum seligen Leben« z. B.). Schelling schwang sich als Jüngling von 19 Jahren zu dem Fichteschen Standpunkt hinauf — in ihm kürzt sich der dialektische Fortschrittsprozeß vom subjektiven zum objektiven Idealismus ab — und in wenigen Jahren landete er im Pantheismus. Fichtes Versuch, Inhalt und Form zu einen, fand in Schelling den genialen Vollender: schon in der philosophischen Erstlingschrift »Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt«, entstanden im Sommer 1794, erfaßt er das durch die historische Entwicklung gestellte Grundproblem und versucht, Form und Inhalt der Philosophie auszugleichen. Gleichzeitig verschiebt sich bei ihm das Problem nach der inhaltlichen Seite, vom reinen Ich Fichtes geht es zum absoluten Ich, und von da ist es nicht weit zum Absoluten selbst, als der Identität und Indifferenz von Subjekt und Objekt. So kommt es denn, daß man sagen kann: bei Schelling ist es ein Hauptproblem, dessen Lösung ihn sein Leben lang beschäftigt hat, das ist die Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen. Seine geistige Art, die charakterisiert ist durch einen merkwürdigen Dualismus von höchster, vertiegsenster Abstraktionskraft und lebhaftem Sinn für die empirische, anschauliche Tatsächlichkeit, ließ ihn den kantischen Formalismus gänzlich aufgeben, so daß er von Anfang an wieder der Mystik zuwanderte, die ihn dann auch lange Jahrzehnte umfing. Notwendig führte ihn sein Problem schließlich von der Wissenschaft durch die Kunstbegeisterung zur Religion: erst in dieser kommt die innere Dialektik zur Ruhe, erst in ihr ist ein intensives, rein innerliches Ergreifen des Unendlichen im Endlichen möglich. Daher sehen wir denn auch, daß fast all unfren großen Geister gegen Ende ihres Lebens zur Religion gelangen, ich nenne nur Goethe und R. Wagner.

Aber Schelling hat auch das wissenschaftliche Problem der Ableitung der Welt aus dem Absoluten, das im strengen Sinne für das Erkennen unlösbar ist, aufs bedeutendste gefördert: er erfaßte den Entwicklungsgedanken und führte ihn in seiner ganzen Philosophie durch. Diese Lösung seines Hauptproblems zieht sich durch sein Leben: erst ist die Entwicklung eine rein dialektisch-logische, dann tritt allmählich der Zeitbegriff hinzu, der für uns heute wie selbstverständlich mit dem Entwicklungsbegriff verbunden ist. Die positive Philosophie sucht die Gottesentwicklung in der

Welt durch Verständnis von Mythologie und Offenbarung zu erfassen. Damit führt Schelling auf religiösem Gebiete durch, was Hegel mit weniger Phantastik für die ganze Geschichte geleistet, und damit knüpft der alte Schelling an den jungen an, dessen erste Arbeit nach der Dissertation »Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt« (1793) handelte. Die rein logische Entwicklung wurde dadurch in seiner Auffassung zur real-zeitlichen umgebildet, daß er einen erstaunlichen Sinn für historische Wirklichkeit besaß — er ist denn auch im Gegensatz zu Kant und Fichte ein guter Kenner der Philosophiegeschichte, er denkt schon historisch und reiht sich selbst bewußt in den Zug der Denker ein. So beherrscht der Entwicklungsbegriff seine Lehre — auch insofern, als er sich selbst stets weiter entwickelte. »Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt«, konnte auch Schelling sagen. Dabei war seine Überzeugung, daß er stets nur in derselben Richtung fortschreite und nur in den späteren Schriften weiterbilde, was er in den früheren angefangen. Und wir können ihm in einer Hinsicht recht geben: ein Grundproblem fanden wir bei ihm und eine charakteristische Lösung; darin liegt die großartige Einheitlichkeit seines Denkens. Aber über diesem verbindenden Grunde sehen wir eine bunte Verschiedenheit im Einzelnen, die uns notwendig größer erscheint als dem Denker selbst, den stets das Gefühl seiner geistigen Einheitlichkeit begleitete. Diese große Wandlungsfähigkeit macht uns Schelling besonders interessant, und sie ist es ja auch, die die differenten Auffassungen seiner Lehre hervorgerufen hat. Man darf sich bei seiner Darstellung nicht auf einzelne Epochen festlegen, etwa nur die Identitätsphilosophie gelten lassen oder nur die positive Philosophie; man muß versuchen, alle Schattierungen der Grundanschauung aus seiner inneren Entwicklung und aus den äußeren Anregungen zu begreifen. Letztere sind für Schelling viel wichtiger, als für Fichte oder Hegel, die mehr nach innen lebten und ganz aus sich heraus wuchsen. Wenn Schelling auch nicht so abhängig von andern Denkern und sonstigen Persönlichkeiten ist, wie E. v. Hartmann es darstellt, so ist doch richtig, daß seine inneren Wandlungen unterstützt, ja zum Teil angeregt wurden durch Einflüsse der Umgebung. Daher ist es unmöglich, Schellings Philosophie in rein sachlicher Entwicklung der Probleme und ihrer Lösungen darzustellen: die Tatsachen des Erlebens greifen zu einschneidend in das Denken ein, ohne sie ist ein Verständnis unmöglich. Daher müssen wir in diesem Artikel Leben und Lehre im gegenseitigen Wechselverhältnis zeigen, um seine Weltanschauung würdigen zu können.

Schelling ist Schwabe, am 27. Januar 1775 wurde er zu Leonberg geboren als ältester Sohn des derzeitigen Diakonus Joseph Friedrich Schelling und seiner Gattin Gottliebin Marie, geb. Cleß. Die Vorfahren beider Eltern waren sämtlich Pfarrer. In einer Atmosphäre altschwäbischer Fröm-

migkeit, an Herrnhut gemahnend, ist Schelling aufgewachsen, der Mutter
 ähnelnd, vom Vater früh mit der Bibel bekannt gemacht. Die schwäbische
 Bodenständigkeit ist in Schellings Charakteranlage deutlich zu erkennen.
 Wir erwähnten schon den Dualismus in seiner geistigen Beanlagung; auch
 seine persönliche Art ist zwiespältig.¹ Ehrlichste Wärme des Gefühls in
 Freundschaft und Liebe steht neben Schroffheit und derber Heftigkeit Freun-
 den gegenüber, die es wagten, ihm in aller Bescheidenheit zu widersprechen.
 Ein Aufbrausen in Liebe wie in Zorn finden wir bei ihm — wie bei allen
 Schwaben. F. Th. Vischers »Auch Einer« schildert mit Meisterschaft den
 Typus, berechtigter Stolz paart sich mit überspanntem Selbstbewußtsein,
 Tatcharakter und sinnender Mystizismus ruhen nebeneinander. Bollert
 schildert einmal die Schwaben: »Es ist ein trotziges, kraftvolles Selbst- und
 Freiheitsgefühl, ein Stolz auf scharfkantige Originalität, die sich auf diesen
 Stirnen ausprägen. Hier ist Holz, aus dem neben dem derben Fluch der
 tieffinnige Mystiker sich bilden läßt.« Trotzig, edel und roh fand
 später in Jena Dorothea Veit Schellings Art — er passe besser zum fran-
 zösischen General als aufs Katheder. Und Caroline bezeichnet ihn als
 »echten Granit«, als einen Mann, bestimmt, Mauern einzurennen. Dabei
 war Schelling kein Revolutionär, wenn er auch in Jugendschwärmerei mit
 den Genossen im Tübinger Stift für die französische Revolution glühte.
 Er war im Innersten konservativ, trotz seiner Wandlungsfähigkeit — Goethe
 war sehr zufrieden darüber, daß er keine »Sansculotten-Tournure« bei
 ihm entdeckte! Bei aller übersprudelnden Begeisterungsfähigkeit verstand
 er es, sein Streben nach klaren Zielen zu richten und sein Tun zu regeln.
 Schneller Entschluß und langsames Abwägen liegen nebeneinander, ebenso
 wie allzu übereilte Produktion in der Jugend und allzu große Schwerfällig-
 keit im Alter. So treffen wir überall auf die in dem schwäbischen Stam-
 mescharakter begründeten Gegensätzlichkeiten. Schelling ist sich denn auch
 seiner Abstammung stets bewußt geblieben, wenn er auch das »Pfaffen-
 und Schreiberland« spottend kritisierte. Noch in Berlin fand jeder Schwabe
 bei ihm ein freundliches Willkommen, und mit besonderer Vorliebe er-
 zählte er von seiner Jugendzeit. Begeistert schrieb er 1813 an Georgii:
 »Die reinsten und innigsten Wünsche für mein besondres, hochgeliebtes
 Vaterland erwachen bei dieser Veranlassung in meiner Brust.«

Schellings hohe Begabung und Frühreife wurde von Lehrern und Eltern
 gerühmt — in seinem 13. oder 14. Jahre schrieb er eine »Geschichte des
 Klosters Bebenhausen«, in der sich altkluge Verständigkeit mit kindlichem
 Gefühl anmutig verschlingen. Des Vaters, eines kundigen Orientalisten,
 Unterricht in Bebenhausen, wo die Familie seit 1777 weilte, konnte den

¹ Vgl. das Nähere in meinen Büchern »Hinauf zum Idealismus« (F. Eckardt 1908) u.
 »Schelling als Persönlichkeit« (ib. 1908).

hübschen Jungen mit den blauen Augen mehr fördern, als die kleine Schule in Nürtingen. Schon 1790, 3 Jahre zu früh nach der gesetzlichen Bestimmung, fand er Aufnahme in dem berühmten Tübinger Stift, das so ausschlaggebend für die Geistesgeschichte Württembergs gewesen ist.

Die Studien auf dem Seminar drehten sich in erster Linie um Theologie und orientalische Sprachen (Hebräisch) — im Nachlaß finden sich noch eine Reihe von Arbeitsheften, aus denen hervorgeht, wie intensiv sich der blutjunge Student mit den schwierigen Sprachen beschäftigte. Hier legte er den Grund zu seinen genauen Kenntnissen auf theologischem Gebiete, die ihm in der Altersphilosophie zu gute kamen. Eine Geschichte der Gnostik hat er damals schon geplant. (Ungedruckter Brief an seinen Sohn Fritz 1836.) Auch das Griechische betrieb er eifrigst und nahm den Bildungsgehalt des klassischen Griechentums in sich auf, soweit es ihm die damaligen Mittel erlaubten. Wie die ganze umgebende Generation, so hat auch Schelling ein charakteristisches Verhältnis zum Griechentum ausgebildet. Die Griechen sah auch er an als die unmittelbaren Erben des goldenen Zeitalters, als die Träger der Urkultur, die sie — nach Herders Auffassung — von dem Urvolk übernommen hatten. Schillers Gedanken über naive und sentimentalische Dichtkunst wurden bei Schelling zu umfassenden geschichtsphilosophischen Ideen, und so betrachtete er die Griechen — auch im Anschluß an Winckelmann — als das Volk der abgeklärten Harmonie, das noch nicht mit sich und der Welt zerfallen war. Ihm waren sie das Ideal der durchgeistigten Einheitlichkeit im Gegensatz zu der modernen Zerrissenheit, in Griechenland schien auch ein einheitlicher Volksgeist zu walten, nach dem sich die Deutschen wieder sehnten. So stand das Griechentum vor seinen sehnenblicken in der Gloriette eines verlorenen Paradieses.

Die Einflüsse des theologischen Studiums lassen sich im einzelnen nicht feststellen. In seiner Magisterdissertation »Antiquissimi de prima malorum humanorum origine« — folgt er ohne große Originalität den Spuren von Rousseau, Lessing, Kant und Herder. Wichtig ist sein entschiedenes Eintreten für den Fortschritt der Menschheit. Im übrigen hat R. Feller recht mit seinen Worten: »Von allen Deutungen (der Genesis) ist die religiös anthropologische Schellings, welche Rousseaus Urmensch gleichsam mit dem Ichthyosaurus übertrumpft, mit ihrer Verquickung von Wunder und Empirie die allerverwunderlichste.«

Geleitet von dem berühmten Semitisten Schnurrer stürzte sich Schelling mit Übereifer in exegetische Arbeiten über das alte und neue Testament, die z. T. noch erhalten sind. »Historische Interpretation der Bibel« ist sein Endziel. Schelling steuerte im Fahrwasser des gelehrten Rationalismus und genoß infolge seiner großen Kenntnisse und seines Fleißes gewaltiges Ansehen unter seinem Kameraden. Mit Hegel und Hölderlin, dessen Stuben-

genosse er im November 1790 wurde, führte ihn der »politische Klub« enger zusammen. In diesem Kreise schwärmte man — zum großen Ärger des Herzogs — für die Revolution, und aus dem politischen Klub wurde unter Schellings Führung im Frühjahr 1791 ein philosophischer, in dem Kant gelesen wurde. Im März dieses Jahres lernte Schelling die Kritik der reinen Vernunft im Schulteschen Auszuge kennen. Das Nähere über die Einwirkung Kants auf Schelling muß noch im einzelnen unterlucht werden. Jedenfalls ist Schellings Kant=Auffassung dadurch bedingt, daß er schon vorher sich sehr intensiv mit Platon und Leibniz beschäftigt hatte. Außerdem war durch seine eigene Geistesart bestimmt, daß er sich nicht der skeptischen Seite von Kants Lehre zuwandte, sondern von Anfang an danach strebte, den neuen, von Kant angedeuteten Zugang zur Metaphysik durch die praktische Vernunft zu finden. Immer mehr drängten die philosophischen Beschäftigungen und Ideen die historisch-philologischen zurück; in dem Aufsatz über Mythen etc. und in der Examensarbeit *De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore* 1795 klingen die Arbeiten der ersten produktiven Epoche aus. Sein philosophisches Hauptthema ist auch in ihnen angeschlagen: die endliche Welt ist zwiespaltig, ihre Zerrissenheit läßt sich nur durch das Ausgehen vom Absoluten überwinden. Dabei geraten Philosophie und empirische Historie, anschauliche Erfahrung und rationale Wissenschaft in Widerstreit — ihn zu lösen, ist von Jugend an Schellings Bestreben. —

Der frische Wind, der von Lessings, Kants und Herders Werken ausging, blies auch durch die Fenster des alten Augustinerklosters und trieb den grauen Schulschmutz von Supranaturalismus (Storr!) und Synkretismus aus dem Geiste der besten unter der jungen Generation heraus — Hegel, Hölderlin und Schelling schüttelten die schwächlichen Kompromisse ihrer Tübinger Lehrer ab, wie Schleiermacher es schon 1785 in Barby getan hatte. Die große, stürmische Bewegung der Zeit zog die jungen Geister an sich und ließ sie sich — schneller oder langsamer — von der Beschäftigung mit der Vergangenheit ab- und der lebendigen Gegenwart zuwenden. »Wer mag sich im Staube des Altertums begraben, wenn ihn der Gang seiner Zeit alle Augenblicke wieder auf und mit sich fortreißt?«, schreibt Schelling am 5. Januar 1795 an Hegel. Und so konzentrierte er denn seine Kräfte schließlich ganz auf den Ausbau der von Fichte angeregten Fortbildung der neuen Kantischen Weltanschauung.

Anfang 1794 war Fichtes *Änelidemos*-Rezension erschienen, ihr folgte die Programmschrift »Über den Begriff der sogen. Wissenschaftslehre«. Am 9. Sept. vollendete Schelling seine Arbeit »Über die Möglichkeit«, die er noch in demselben Monate Fichte zusandte. Aus intuitivem Nachdenken heraus stellt sich der 19jährige Philosoph auf die Spitze der bisherigen philo-

sophischen Entwicklung und sucht von seinem metaphysischen Grunderlebnis ausgehend die Weiterbildung der Ideen in seine Hand zu bekommen. Und er konnte das! Welt und Erkennen zu einen, war sein Ziel — aber die ganze jugendliche Begeisterung des feurigen Jünglings für die Lösung des Weltproblems glüht tief unter der Oberfläche kühler Abstraktion, durch die diese Jugendchrift charakterisiert ist. Die Kategorie der Relation, spez. die Beziehung von Form und Inhalt, dient ihm dazu, sein metaphysisches Bewußtsein auszuspochen. Nur am Schluß der Abhandlung lodern die Flammen sichtbar empor: »Suchet die Merkmale, an denen alle die ewige Wahrheit erkennen müssen, zuerst im Menschen selbst, ehe ihr sie in ihrer göttlichen Gestalt vom Himmel auf die Erde ruft! Dann wird Euch das übrige alles zufallen!«

Die drei Kritiken Kants, die Arbeiten von Maimon, Schulze und Reinhold sind die deutlich erkennbaren Voraussetzungen für Schellings Abhandlung. Kant und Fichte hatten die metaphysische Substanz in ihrem Formalismus zu einem erkenntnistheoretischen Beziehungsbegriff gemacht — Schelling sucht mit aller Kraft das Inhaltliche, das Absolute wieder zu gewinnen. Das Studium Fichtes gab ihm dabei die Mittel, seine Ideen in präzise Form zu bringen — die Grundintuitionen stammen aus seinem eigenen Denken. In dieser Schrift sind es noch ziemlich leere Schemata, mit denen er an die Lösung seines Problems herangeht, Kategorien, die erst im Laufe von Schellings Leben mit reichem Inhalt erfüllt wurden. Die Philosophie soll ein System sein, in dem formgewordener Inhalt und inhalterfüllte Form identisch sind — das ist seine Konzeption. Wir sehen wieder, wie darin schon die Notwendigkeit des Mißlingens innerhalb der wissenschaftlichen Sphäre ruht: den unendlichen Weltgehalt kann kein Denken in geschlossene Form bannen, allenfalls ist das im Kunstwerk durch ein rätselhaftes, intensives Einwohnen des Unendlichen im Endlichen möglich — nur das Gefühl kann dieses Rätsel erfassen, nicht das Denken.

Fichte ließ im Winter 1794–95 bogenweise seine »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« erscheinen — die Kenntnis einiger Bogen genügte bei Schellings überschäumender Produktivität, um eine neue Schrift Anfang 1795 entstehen zu lassen: Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. Man hat in ihr früher nur die — natürlich unbezweifelbare — Abhängigkeit von Fichte gesehen; ein genaueres Studium lehrt aber, daß auch in ihr der eigentümliche Geist Schellings wirkt, der vom Subjektivismus fortstrebte. Aus einem kraftvollen Lebensgefühl heraus suchte Schelling das Objekt ins Subjekt hineinzuziehen, die Abstraktheit des Fichteschen Ich durch die Fülle der historischen und naturhaften Wirklichkeit zu beleben. Sein beweglicher Geist vermochte weniger als Fichtes herbes Denker-genie auf die vielgestaltige Mannigfaltigkeit

der Welt zu verzichten, und so schritt er zum objektiven Idealismus und Pantheismus fort, indem er das reine Ich zum absoluten Ich umbildete. Dabei war er bereits auf einem von Fichte abführenden Wege — die von Hegel konstruierte Reihe Kant, — Fichte, — Schelling ist im Grunde falsch, denn schon in seinen ersten Schriften geht Schelling nach einer andern Seite von Kant aus als Fichte. Die Wissenschaftslehre deutete der junge Interpret in seiner Art um, ohne daß er und der von ihm aufrichtig verehrte Meister es merkten — bis dann vom Herbst 1800 an die zunehmende Entfremdung beginnt; der Briefwechsel zwischen den beiden großen Denkern zeigt uns das wachsende Mißverstehen, das ihrer verschiedenen Geistesanlage entstammte.

Die Schrift »Vom Ich« betrachtet bereits die Natur als Auswirkung des All-Einen und arbeitet damit auf die spätere Gleichsetzung von Natur und Geist hin. Hier kündigt sich die große Vollendung der modernen phantheistischen Bewegung an, die von Shaftesbury und Hemsterhuis durch Herder, Goethe und Schillers Briefe von Julius und Raphael zu Schelling fortging und durch ihn und seine Stiftsgenossen Hegel und Hölderlin in rapider Fortentwicklung die ganze Zeit durchdrang. Durch den erkenntnistheoretischen Ausgang vom Ich und durch den Entwicklungsbegriff unterscheidet sich dieser moderne Pantheismus von dem früheren. In ihm kam die dem neueren Lebensgefühl entsprechende Steigerung der menschlichen Kraft zum Ausdruck: mit dem All schien jetzt der Mensch verwachsen, aus ihm drangen neue Mächte in seine Seele. Sodann kämpfte dieser Pantheismus gegen die Aufklärung für die lebendige Anschauung. Schelling erscheint hier gleichzeitig als der Fortsetzer Hamanns, in dessen Geist sich auch der Sinn für die Transzendenz mit naturalistischem Wirklichkeitsgefühl eigentümlich durchdrang. Eine Priorität läßt sich bei der pantheistischen Fortbildung Fichtes für Schelling nicht aufrecht erhalten — auf Hegel hat er allerdings sicher nach dieser Richtung eingewirkt (Dilthey), dagegen ist ihm Hölderlin in seinem Hyperion-Fragment von 1794 z. B. selbständig vorausgegangen (Böhm).

Die Periodisierung von Schellings Gedankenentwicklung von den Erstlingschriften bis zum Identitätssystem ist heute noch umstritten (Metzger contra Windelband). Die Unterschiede der einzelnen Epochen erscheinen bei genauerem Studium meist geringer, als man früher annahm. Als tragende Einheit zieht eine halb gefühlsmäßige Lehre von einem weltdurchflutenden All-Leben sich durch alle Wandlungen hindurch — Hegel ist dabei mit Schelling vollständig einer Ansicht. Verschiedene Wege aber schlug Schelling ein, um diese transzendente und doch auch immanente Einheit durch das Erkennen zu ergreifen. Seine enorme Abstraktionskraft streitet dabei stets mit dem Wirklichkeitsinn — bald tritt die eine Be-
anlagung mehr hervor, bald die andere; auf die Dauer hat aber doch die

Spekulation den Sieg davongetragen und alle Ansätze zum Empirismus sind unausgebildet geblieben.

In der Schrift vom Ich und in den im Juli 1795 schon an Hegel gefundenen »Philosophischen Briefen über Dogmatizismus und Kritizismus« (anonym in Niethammers Philosophischem Journal erschienen) geht Schelling vom ganz abstrakt erfaßten All-Einen aus. Spinozas Substanz wird mit dem abstrakten Ich identifiziert, denn dogmatisch ist es, das Unbedingte im Objekt zu suchen — nur das Subjekt (als absolutes Ich) ist schlechthin unbedingt. Nach der Art des platonischen Eros sucht Schelling in dem Vermögen der »intellektuellen Anschauung« unmittelbar das Absolute zu erfassen, mit dem geheimen wunderbaren Vermögen das Ewige in uns anzuschauen. So lebt hier der Mystizismus in der Methode auf, während das starke Ich-Gefühl des jungen Titanen ihn zur Vergöttlichung des »Selbst« treibt. Die Fassung dieses welterschöpfenden Ich ist eine schwankende und unausgeglichen — wir können den Einzelheiten hier nicht folgen. Auf den sehr ausgeprägten Monismus dieser Epoche, der ein Begreifen der Vielheit in der Welt unmöglich macht, hat Schelling selbst später als auf seine Grundüberzeugung hingewiesen.

Aber innerhalb der Schriften von 1794/5 findet sich noch eine zweite Gedankenreihe, die das Welträtsel nicht nur durch theoretische Vernunft lösen will, sondern den Kant-Fichteschen Tatgedanken weiterbildet und das Sein aus dem Sollen, die Tatsache aus dem Wert, die Wissenschaft a priori aus dem praktischen Postulat ableitet. Diese Gedankenreihe, die in den Philos. Briefen sehr deutlich auftritt, gibt dem Irrationalismus Ausdruck und leitet damit schon zur nächsten Epoche von 1797/98 über, in der Schelling nach der realistischen Seite neigt. In der stärkeren Betonung des Willens zeigt sich der Tatcharakter von Schellings beweglichem Geist, der sich nicht immer in der Lehre, wohl aber stets im Leben ausdrückt. Im Unterschied von Fichte ist aber Schellings Wollen vollständig von jeder moralischen Regelung entfernt, es ist mehr eine Naturmacht, schon auf dieser Stufe an Schopenhauers Willen gemahnend — Macht und Kraft an sich wird geschätzt, wie bei Nietzsche, wobei wir daran denken, daß auch Schellings Leben fern von dem Moralismus Fichtes war.

In den »Briefen« ist Schellings Irrationalismus und Zurückstellung der reinen Theorie so groß, daß Fuchs, auf dieser Schrift fußend, allgemein ausspricht: »Schellings Philosophie ist kein System, sondern eine praktische Weltanschauung, eine Antwort auf die Frage, was bin ich, was soll ich sein, gegeben vom gemüthlichen Interesse an Freiheit und Selbständigkeit . . .«. Wir wissen bereits, daß damit nur eine Seite an Schelling hervorgehoben wird, allerdings eine, die sehr wichtig gerade für uns heute ist, die wir uns auch vom Rationalismus zu entfernen suchen und uns für Wollen, Schaf-

fen und Wert interessieren. Tatsächlich stehen die Philosophischen Briefe unserem heutigen Denken nahe — ebenso wie die ihnen ähnlichen Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809. Schelling betont die Notwendigkeit der Anschauung, er betont, daß jede Philosophie aus dem Erleben erwächst und daß Lebensnotwendigkeiten, nicht Denknöthigkeiten über die letzten Fragen entscheiden. Die Theorie kann keinen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen herstellen, wohl aber ist dem wollenden Menschen ein Erreichen des Absoluten möglich, indem er aus der Endlichkeit dauernd dem Unendlichen zustrebt. So verlegt sich hier die Lösung des Urproblems in das Handeln, wodurch zum ersten Male eine Philosophie der Kultur als möglich erscheint — später treten dann Kunst und Religion an Stelle der Wissenschaft. In einer 1796 erschienenen Anti-Kritik im Intelligenzblatt äußert sich Schelling sehr klar: »Er glaubt, daß der Mensch zum Handeln, nicht zum Spekulieren geboren sei, daß also auch sein erster Schritt in der Philosophie den Antritt eines freien Wesens verkündigen müsse.« Der erste Grundsatz der Philosophie, ihr unbedingter Anfang, ist das Postulat: frei auf sich selbst zu handeln — die Freiheit kann der Philosoph nicht beweisen. Hier ist der Gedanke schon erfaßt, der später zur »positiven« Philosophie führte: die Wissenschaft gibt nur das Was und Wie der Dinge, nie das Daß. Daß etwas überhaupt existiert, ist schlechterdings theoretisch unbeweisbar — der konsequente Solipsist ist nicht zu widerlegen.



Während so in stürmischem Drange die innere Ideenentwicklung sich vollzog, wurde auch das äußere Leben bewegter. Die fast unvermeidliche Übergangsposition eines Hofmeisters nahm Schelling schon 1795 bei den jungen Baronen v. Riedesel an, die er auf einer Reise von Stuttgart über Heilbronn, Heidelberg, Darmstadt, Weimar und Jena nach Leipzig begleitete, um dort ihre Studien zu leiten. Für ihn selbst wurde dieser Leipziger Aufenthalt von entscheidender Bedeutung: er fand Zeit, sich mit den Naturwissenschaften, speziell mit Physik, Medizin und Chemie, zu beschäftigen. In genialer Ahnung erfaßte er — wie damals Fichtes Werken gegenüber — den ungeheuren Wert der eben beginnenden Fortentwicklung dieser Wissenschaften und verstand es, in kürzester Zeit die neuen Stoffgebiete zu durchdringen und mit eigenen Ideen zu beleben. Die Beschäftigung mit den realen Objekten unterstützte die bei Schelling schon vorhandene Neigung zum Realismus, und so tritt das frühere Interesse für die Eine Substanz im spinozistischen Sinne zurück hinter dem Erfassen der pluralistischen Mannigfaltigkeit im Geiste Leibnizens. Dabei wird der Monismus nicht fallen gelassen, aber das eigentliche Problem ist jetzt innerhalb

der Endlichkeit gelegen — das Unendliche befriedigte in seiner starren Unnahbarkeit nicht mehr den jungen Denker. Er wollte zunächst eine Philosophie der Geschichte der Menschheit, eine Ethik à la Spinoza schreiben. — Die Einleitung wurde fertig gemacht; dann entstand eine Streitschrift gegen Nicolai, dann ging er an »Philosophische Parallelen«, mit Leibniz wollte er beginnen.¹ Aber die Einflüsse der Naturwissenschaft verdrängten zunächst alles andere.

Die damalige Naturwissenschaft war in lebhafter Bewegung. In der Chemie hatten Lavoisier, Scheele und Priestley die Phlogistontheorie beseitigt und den Sauerstoff entdeckt. Dalton wies den Weg zur Feststellung chemischer Gesetze — das Hauptinstrument des modernen Chemikers, die Wage, begann damals ihren Siegeslauf. A. v. Humboldt, Reil und Kiemeyer begründeten den Vitalismus, dem auf anorganischem Gebiete ein Dynamismus entsprach, den die neue Elektrizitätslehre Galvanis und Voltas förderte. Das Reich der Organismen wurde als Einheit gefaßt, wenn auch der zeitliche Entwicklungsgedanke noch kaum hervortrat. In der Medizin gewann die Lehre des Schotten Brown viele Freunde, der im Anschluß an Haller, Pfaff und Cullen eine Erregungstheorie aufstellte: der Reiz unterhält den Lebensprozeß, erhöhte oder verminderte Erregbarkeit verursacht Krankheit. Durch richtige Wahl der Mittel schien der Arzt die Erregbarkeit regulieren zu können.

Das waren einige Hauptgedanken, die Schelling damals in Leipzig kennen lernte. Seine warme Liebe zur Natur, die sich z. B. in den Reisebriefen an die Eltern ausdrückt, ließ ihn mit lebendigem Verständnis die neuen Ideen ergreifen und in sein System hineinziehen. So entstand die Naturphilosophie, die Schelling zunächst in den »Ideen zu einer Philosophie der Natur«, 1797 und in der Schrift »Von der Weltseele« 1798 arbeitete. Die »Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur« 1797 (später als »Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre« in die Philosophischen Schriften 1809 aufgenommen) und der kleine Aufsatz »Über Offenbarung und Volksunterricht« 1798 gehören dem Standpunkte nach zu derselben Epoche, die Metzger passend als transszendental fundierten Positivismus bezeichnet. Hier ist Schelling wirklich der Erfahrung gefolgt, soweit es ihm bei seiner spekulativen Begabung möglich war, hier ist er auch kritisch im Sinne Kants. Denn seine Grundfrage, wie überhaupt eine Natur möglich sei, schließt an die Vernunftkritik an: Schelling will die Bedingungen a priori für das Zustandekommen der Gesamtvorstellung »Natur« auffinden. Dieses Ziel wird heute noch von der neukantischen Naturphilosophie verfolgt. Schelling ging in

¹ Nach unedierten Briefen von Schelling an Niethammer.

kühnem Spekulationsmute allerdings sofort über alle Grenzen hinaus. Zwar sieht er in der bloßen Spekulation die gefährlichste Geisteskrankheit und beginnt seine Ideen mit einem empirischen Aufstieg, dem der konstruktive Abstieg erst folgt. Aber das Ganze ist im einzelnen doch von geistreichen Phantasien erfüllt, die in den spätern Schriften alles überwuchern.

In Fichtes System füllte Schelling durch seine Naturphilosophie eine Lücke aus — bei ihm erscheint das Ich als Spitze der Naturentwicklung. Wir können uns der Großartigkeit von Schellings Grundkonzeption nicht entziehen. Eine begründende Einheit schließt Natur und Geist jetzt zusammen — die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Seiner Abhängigkeit von Herder war sich Schelling dankbar bewußt und bildete den Titel seiner »Ideen« dem Hauptwerke Herders nach. Dazu kamen Früchte seiner Studien über griechische Philosophie: deutlich sind Anklänge an die ionische Naturphilosophie zu spüren. Hierin liegt auch das Verbindende mit Hölderlins Schaffen, in dessen Schriften sich mannigfache Ähnlichkeiten mit Schellings Ideen finden. Auch Lichtenberg mag auf Schelling gewirkt haben — trotzdem ist die Originalität unverkennbar: es ist doch Schellings Geist, der in dem ganzen Gebäude lebt, ein Geist, dem Goethes innigst verwandt. Auch die an Materialismus streifende Anschaulichkeit, mit der die Weltseele bei Schelling als Äther erscheint, mag Goethe angenehm berührt haben, wie der ganze Realismus dieser ersten Schriften. Im Gegensatz zum früheren All-Einen kommt jetzt der Individualitätsbegriff zu seinem Recht, Wille und Tätigkeit werden betont, der Vitalismus kündigt sich an — vom Moosgeflechte bis zur veredelten Gestalt durchflutet eine Stufenfolge des Lebens das All. Die Philosophie betrachtet das Objekt in seinem ursprünglichen Werden — die bloße Erfahrung erfäßt nur das Sein, diese Ansicht erinnert an Bergsons Auffassung von der Metaphysik. Dieses Werden des Geistes in der Natur will die Naturphilosophie belauschen — ihr korrespondiert später die Transzendentalphilosophie, die die Geschichte des Selbstbewußtseins enthält. Jetzt spricht Schelling von einer Philosophie des Menschen oder der Geschichte — als drittes erscheint bereits die Philosophie der Kunst (worin Natur und Freiheit zusammentreffen). Unterscheiden tut sich die erste realistische Stufe der Naturphilosophie von den spätern Ausgestaltungen durch die fast leidenschaftliche Hingabe des Denkers an die volle Wirklichkeit, durch den Empirismus und den (allerdings nur phänomenalen) Mechanismus: Kants Einfluß ist dabei deutlich erkennbar. Dann aber werden die Grundkräfte der Materie (Attraktion und Repulsion) aus den Tätigkeiten des Fichteschen Ich abgeleitet. In dreifacher Weise wirken die Kräfte zusammen: in der Materie sind sie neutralisiert, in der »Natur« bekämpfen sie sich, im Organismus herrscht dynamisches Gleichgewicht. Die Lebens-

kraft wird abgelehnt, der Dynamismus aber von Kant angenommen: »Kraft ist das Letzte, worauf alle unfre physikalischen Erklärungen zurückkommen müßten.«

Diese ersten Schriften Schellings haben auf eine Reihe bedeutender Geister befruchtend eingewirkt — alle Mitglieder der sich bildenden romantischen Schule wurden von ihnen angeregt. Ich weise vor allem auf Novalis hin, der im Sommer 1797 durch Fr. Schlegel mit den »Ideen« bekannt wurde und dann auch die früheren Schriften und später die »Weltseele« las. Durch Fr. Schlegels gleichzeitige, universalere Einwirkung wurde aber Schellings Einfluß vermindert (Olshausen) — bei einer Begegnung 1797 sprach Novalis offen dem jungen Denker seine kritischen Bedenken aus — erkannte aber auch »echte Universalität in ihm, seine wahre Strahlenkraft — von einem Punkt in die Unendlichkeit hinaus«. Da Novalis aber durch Hemsterhuis schon ganz zum Naturmystiker geworden war, hatte später auch die »Weltseele« keinen epochemachenden Einfluß auf ihn. Fr. Schlegel wollte zunächst nicht viel wissen von Schelling, er schilderte ihn an Schleiermacher als einen Schwindfächtigen: »Schon ist nichts Lebendiges für ihn als Plus und Minus.« Doch bald akzeptierte der ganze Kreis Schellings Gedanken.

In einer unbeachteten Stelle der Allgemeinen Übersicht deutet Schelling vorahnend auf seine Philosophie der Mythologie hin: »Jede Lehre von Dingen einer übersinnlichen Welt wird (weil wir für diese Welt keine Naturgesetze haben) zur Geschichte; und jede Religion, die theoretisch ist, greift in Mythologie über und wird und soll immer Mythologie sein und nie etwas anderes werden (denn sie kann überhaupt nur poetische Wahrheit haben, und nur als Mythologie ist sie wahr).« An Richard Wagner gemahnt uns dieser Satz, mit dem sich auch in der späteren Ästhetik Berührungspunkte finden. Gleichzeitig zeigt er uns wieder die Einheitlichkeit, die bei Schelling trotz aller Unterschiede zwischen Jugend und Alter besteht.



Goethe hatte im April 1796 Gefallen an Schelling gefunden, auch Schiller war mit ihm zufrieden, was aber nicht auf Gegenseitigkeit beruhte. Fichte freute sich an dem jungen feurigen Kopf, der so genial ihn zu verteidigen schien — und so kam denn im Frühjahr 1798 eine Berufung nach Jena als außerordentlicher Professor ohne Honorar zunächst zustande. Auf der Reise dorthin traf Schelling die Romantiker Fr. Schlegel, Caroline, Novalis, Tieck, J. D. Gries in Dresden, wo er bestimmende Einflüsse durch die Erläuterungen der großen Kunst in der Gemäldegalerie erhielt. Von dort ging es nach Jena, wo das junge Genie mit höchster Spannung erwartet wurde. Alle Welt blickte neugierig auf ihn, und er war gezwungen,

seine eben erst im Werden begriffene Naturphilosophie im raschen Wurf zu vollenden — wenigstens äußerlich. So schrieb er für seine Vorlesungen den »Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie« 1799, dem eine »Einleitung« folgte, die gleich einige Berichtigungen des Entwurfs enthielt.

Die Verschiebung der Ansichten gegenüber den Erstlingschriften ist nicht unwesentlich. Schelling strebt jetzt eine Lostrennung von Fichtes Transzendentalphilosophie an, indem er die Naturphilosophie, die »ihr Unbedingtes« hat, verselbständigt. Allerdings erklärt er: »Über die Natur philosophieren heißt, die Natur schaffen« — ganz im Sinne Fichtes; auch benutzt er mit »kühner Ungenauigkeit« (Haym) die Fichteschen Kategorien. Aber im Hauptzuge seiner Ideen überträgt er die Grundfunktionen des Ich auf die Natur und läßt diese als ein selbständiges Wesen erscheinen. So entsteht aus dieser Synthese von Ich (Absolutem) und Natur eine Art von konkretem Monismus: das Eine wird im Vielen gefunden, das Eine wird festgehalten, ohne das Viele aufzugeben. Damit erscheint dieser Standpunkt als eine Synthese der beiden früheren. Ein wenig überwiegt schon wieder der alte Spinozismus, indem eine theoretische Erkenntnis des Unendlichen zugegeben wird und ein Panlogismus zur Ausbildung kommt.

Aus dem reichen Inhalt der neuen »spekulativen Physik«, der wahren »Naturgeschichte« seien nur wenige Hauptgedanken erwähnt. Der wichtigste ist: Schelling führt die schon früher erfaßten Ideen durch, daß das Wesen der Natur absolute Produktivität ist, und damit gleichzeitig eine Organisation. Das heraklitische Element gewinnt gegen das eleatische die Oberhand. Das Sein selbst ist absolute Tätigkeit — wir kennen die Natur nur als tätig, sonst könnten wir über sie gar nicht philosophieren. Aus dem starren All-Einen von 1795 und dem Äther von 1798 ist jetzt der Strom absoluter Produktivität geworden — ein All-Leben durchdringt in wogender Bewegung die ganze Schöpfung. Dieses Leben ist stets in Bewegung, indem es nicht in jenseitiger Ruhe verharrt, sondern sich selbst Schranken setzt, an ihnen seine Kraft beweist und sie dann wieder überwindet. So strömt das Eine in die Mannigfaltigkeit ein, die ganze Realität ist ein »unbedingtes Werden«, ein ewiger Prozeß — eine Philosophie der Bewegung tritt an die Stelle der frühern Philosophie der Ruhe. Die Stufenfolge der Natur — sie will ja die Naturphilosophie darstellen — entquillt dem schöpferischen Wesen der Urkraft, und so wird Schelling neben Herder und Goethe zum Vorläufer des Darwinismus: »Übergang einer Form oder Art in die andere« wird erwähnt, Beweis dafür sind die Trümmer untergegangener Geschöpfe.

Die von der unendlichen Produktivität durchströmte Welt ist ein Organismus: unter Einfluß von Shaftesbury, Kant und Jacobi bildete Schelling die Organismus-Idee systematisch aus. Das Wesen des Organismus ist

die Gestaltung eines Ungestalteten, der Organismus ist reale Einheit, die in sich selbst ruht und innerlich durch sich selbst bestimmt ist, eine Einheit der Kraft. Dadurch verbindet sich diese Idee mit dem Individualitätsbegriff — das Organisieren durch die Produktivität ist auch ein Individualisieren der Materie. In jedem Teil ist das Ganze gegenwärtig — so werden Monismus und Pluralismus, Spinoza und Leibniz vereint.

* *

Daß diese Anschauungen auf empfängliche Hörer zu wirken vermochten, kann uns nicht wundern. Trotzdem Schelling zunächst keinen guten Vortrag hatte — er kannte noch nicht die Kunst des Anhaltens bei einem Gedanken und sprach daher schnell, als wenn er etwas Unbedeutendes rasch erzählte (Savigny) —, hatte er gewaltigen Zulauf, und von weither kam man, ihn zu hören. Seine überlegene Ruhe und sein kraftvolles Wesen imponierten, die strahlenden Augen hatten etwas Gebietendes. War er auch als Schwabe etwas zu schwerfällig, um ein Held des geistreichen Witzes zu sein, so war er doch schlagfertig und Meister des Wortes. An einem gemütlichen Abend in der Wohnung Schellings zeigte ein Herr einen Schlangerring. Da frag Schelling den jungen Engländer Robinson, ob die Schlange das Symbol der englischen Philosophie sei. »Keineswegs, meinte dieser, der Engländer hält sie für das Symbol der deutschen Philosophie, weil sie jedes Jahr ihre Haut wechselt.« »Ein Beweis, erwiderte Schelling, daß die Engländer nicht tiefer, als auf die Haut blicken.« (Borkowsky: Das alte Jena und seine Universität.)

Die Beziehungen zu Goethe gestalteten sich recht gut: der poetisierte Spinozismus der Naturanschauung war beiden gemeinsam — das Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens hatte Goethes Beifall, wenn er auch vom Druck abriet. Schelling besaß zweifellos eine starke poetische Anschauungskraft und Darstellungsgabe — wir haben eine ganze Reihe Dichtungen von ihm¹ und seine Sprache ist oft glänzend dichterisch. Den Plan eines Weltgedichtes, den Goethe ihm übermittelte, vermochte er allerdings nicht auszuführen. Aber sein lebendiger Wirklichkeitsinn und das Großzügige seines Denkens zogen Goethe an, »völlige Vereinigung« wünschte er mit dieser Philosophie. Wir haben eine ganze Reihe zustimmender Worte von Goethe über Schelling, auch aus späterer Zeit. Die »Wahlverwandtschaften« gehen auf eine Schellingsche Anregung zurück und zeigen deutliche Einflüsse der naturmystischen Ideen des Mesmerismus und magnetischen Hypnotismus, wie sie in Schellings Kreise lebhaft diskutiert wurden. Goethe besaß 8 Bücher und Zeitschriftenbände von Schelling und hat sich lebhaft mit einigen davon beschäftigt, wie aus Unterstreichungen und eigenhändigen

¹ Bonaventurus »Nachtwachen« sind allerdings nicht von ihm, sondern von Wetzell.

Verbesserungen hervorgeht. Was ihn von Schelling trennte, hat er klar erkannt; das Überwiegen der Abstraktion und Spekulation stieß ihn immer wieder zurück. Aus demselben Grunde kam es zu keinem warmen Verhältnis zu Schiller, wobei noch die engen Berührungen mit dem Kreise der Romantik hemmend hinzutraten.

Schellings Verhältnis zur Romantik ist ein sehr kompliziertes. Bei den engen persönlichen Berührungen im kleinen Jena, bei dem dauernden Gedankenaustausch ist es ein vergebliches Bemühen, Prioritäten im einzelnen festzustellen — die Dinge lagen gewissermaßen in der Luft, die alle atmeten, jeder sprach in seiner Art die neuen Überzeugungen aus. Die große Lehre vom Erleben des Ewigen in der Welt verband alle diese Männer und Frauen, die an sich das Erwachen einer neuen Zeit fühlten, wenn sie in schwärmendem Enthusiasmus die lieblichen Höhen und Täler um Jena eifrig diskutierend durchstreiften. Am Löbdergraben, dicht beim roten Turm, wohnten die Schlegels, Karoline, die so seltsam die Männer zu leiten verstand, sorgte für die Behaglichkeit. Da war Tieck, der ganze Theaterstücke improvisierend dichtete, da der kleine Gries, der aus seiner Tasso-Übersetzung vorlas, dann der bewegliche Steffens, ein leidenschaftlicher Verehrer Schellings. August Wilhelm Schlegel sprüht von Witz, sein Bruder gibt spitzige Aperçus von sich — da geht es manchmal so bunt her, daß Karolinens würdige Mutter starr vor Staunen aus dem Zimmer geht.

Das war eine Atmosphäre hochgespannter Geistigkeit, eine Tropenatmosphäre, wo Gefundes aufwuchs, aber auch manches Ungefunde ins Kraut schoß — aus dem üppigen Jungholz neuer Ideen hat Schelling mit genialer Kraft einige Hauptformen herausgelöst und ihre wirren Verzweigungen zum »System des transzendentalen Idealismus« mit architektonischer Kunst geordnet. Was er systematisierte, das finden wir in Aphorismen oder einzelnen Gedankenprägungen auch bei Schleiermacher, Fr. Schlegel und Novalis — ein passives Übernehmen hat aber sicher nicht stattgefunden. Die Poeten nutzten die Naturphilosophie dichterisch aus, und Schellings Gedankenentwicklung erhielt einen neuen entscheidenden Anstoß nach der Seite der künstlerischen Interessen.

Das »System des transzendentalen Idealismus« 1800 systematisierte den früheren erkenntnistheoretischen Standpunkt und bringt vor allem dadurch eine Weiterbildung der Ideen, daß Schelling das Urproblem auf dem Wege der Kunst zu lösen versucht. Neben den theoretischen Anschauungen und praktischen Kunstkenntnissen der Schlegels — Schelling hat ein Manuskript August Wilhelms zur Ausarbeitung seiner »Philosophie der Kunst« benutzt — ist Goethes Kunst und Goethes Geistesart Schellings Vorbild gewesen. »Künstlerisches Schaffen und Naturbetrachtung in eins zu schlingen, war Goethe besonders seit Italien etwas Selbstverständliches« (Walzel). Über

die romantischen Genossen schritt er dabei wieder hinaus, indem er in seinem Kunstbegriff und Geniebegriff eine Synthese der Ansichten der Sturm- und Drang-Zeit und der Romantik vollzog: ihm ist das Kunstwerk Produkt von unbewußter und bewußter Tätigkeit zugleich. Hatte 1795 das ethische Streben das Unendliche erreicht, 1799 die theoretische Erkenntnis, so ist es jetzt das Kunstprodukt, in dem eine wirkliche Synthese von Endlichem und Unendlichem, von Notwendigkeit und Freiheit erreicht wird. Gegenüber den kulturphilosophischen Schlußabschnitten des Systems, die zum besten gehören, was Schelling geschrieben, tritt der Wert der fichtierenden Ableitungen zurück. In der Geschichte entwickelt sich eine vollkommene Rechtsverfassung — aber das ist ein unendlicher Prozeß! Das ethische Handeln erreicht jetzt nach Schellings Idee nicht mehr den höchsten Gipfel — diesen stellt allein die Kunst dar, die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, das allgemeine Organon der Philosophie und der Schlußstein ihres Gewölbes. In der Kunst brennt gleichsam in ewiger Vereinigung wie in einer Flamme, was in Natur und Geschichte gefordert ist, und was im Leben, Handeln und Denken ewig sich fliehen muß. Bei dieser ästhetischen Weltanschauung findet die Kontemplation und die künstlerische Betätigung die höchste Bewertung — die ethische, schaffende Tätigkeit wird vernachlässigt, die ethischen Probleme treten zurück.¹ Da der Kosmos als ein geschlossenes Absoletes erscheint, an dessen Struktur eine Arbeit des Menschen doch nichts ändern kann, so verliert diese Arbeit ihren Wert, und das ästhetische Schauen gewinnt an Bedeutung. Hier zeigen sich wieder die Verbindungen der Romantik, die in anschauendem Nacherleben alle Tiefen und Höhen künstlerischer Darstellung zu umfassen suchte. Schelling konnte, was Fr. Schlegel wollte — er vermochte die neue Anschauung von dem unendlichen Gehalte des Kunstwerkes, von der alldurchdringenden Poesie in systematischer Entwicklung durchzuführen — er war der Systematiker der romantischen Weltanschauung.²

Durch die Liebe zu Karolinens zarter, frühreifer Tochter Auguste wurde Schellings persönliche Verbindung zur Romantik erst recht innig. Die Verlobung löste mit rauhem Griff der frühe Tod Augustens — am 12. Juli 1800 starb sie auf einer Reise in Bocklet. Schelling hatte sie nach Brown'scher Methode in den letzten Tagen behandelt — der zuerst herangezogene Arzt brachte es fertig, Schelling die Schuld an Augustens Tod zuzuschreiben. Ein unerquicklicher Streit mit der Jenenser Literatur-Zeitung erfindet daraus. Im April 1801 kam Karoline, noch die Gattin A. W. Schlegels, nach Jena zurück, ein inniger Verkehr entspinnt sich, und die

¹ Vgl. meine Arbeit: Schellings geistige Wandlungen 1800—1810. Leipzig 1906.

² Vgl. meinen Aufsatz: Die romantische Bewegung in Schellings und Schleiermachers Jugendphilosophie (Religion und Geisteskultur, Oktober 1911).

Liebe zur Tochter überträgt sich auf die Mutter: unter Goethes Mithilfe wurde im Mai 1805 Karolinens Ehe geschieden, im Juni traute Schellings Vater das Paar. Karoline fand in Schelling endlich volles Genügen, sein reicher Geist und seine kräftige Körperlichkeit, sein Freisein von kleinlichen Schwächen, wie sie August Wilhelm in seiner Eitelkeit besaß, imponierten ihr, Schelling hat in ihr eine ebenbürtige Gefährtin gefunden, die ihn voll verstand und ihm half, die ihn auch leitete und ihn bewog, seine Werke reifen zu lassen.

Von den zahlreichen großen und kleinen Schriften nach 1800 können wir hier nicht einmal alle Titel nennen — in den Zusätzen zu den neuen Auflagen alter Schriften, in den Artikeln aus der Zeitschrift für spekulative Physik und aus den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft finden sich Stufen der Weiterentwicklung Schellings, die wir hier nur im Anschluß an die größeren Schriften behandeln können.

Der wichtigste Schritt ist schon 1801 in der »Darstellung meines Systems der Philosophie« getan — der Ausgang von Kant=Fichte ist vergessen, Spinoza hat in Form und Inhalt geliegt. Nicht nur die Natur ist selbstständig — der ganze Kosmos mit Einfluß des Geistigen hat sich vom Ich gelöst und erscheint getragen von einem Absoluten — der Dogmatismus ist anstelle des Kritizismus getreten. Das Ich findet jetzt seine Begründung aus der Natur, nicht umgekehrt. In Natur und Geschichte offenbart sich das Unendliche vollkommen, es ist auch selbstverständlich erkennbar — die Ähnlichkeit mit den allerersten Schriften Schellings ist deutlich. Das Absolute erscheint als die kosmische Vergrößerung des Kunstproduktes von 1800, wenn es als Identität von Subjekt und Objekt, von Idealem und Realem geschildert wird — danach erhält diese Anschauung den Namen der Identitätsphilosophie. Diese Identität geht in die Welt ein, in jedem Dinge ist Ideales und Reales vorhanden, aber eine Seite überwiegt. So steht neben der wieder aufgenommenen starren Substanz doch eine Reihe von »Potenzen« oder »Ideen«, die das pluralistische Element — für Schelling so bezeichnend — darstellen. Andererseits wird die Mannigfaltigkeit des Einzelnen jetzt zum Schein degradiert, ein »absoluter Idealismus« kommt zur Ausbildung, die Vernunft ist Erkenntnismittel, die Anschauung (Einbildungskraft) erfährt tiefste Verachtung. Das Heraustreten des Endlichen aus dem Unendlichen erscheint aber wieder als freie Tat. Im Gespräch »Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge« 1802 wird in einer Synthese von Platon und Spinoza das Hervorgehen des Zeitlichen aus dem Ewigen geschildert. Wahrheit und Schönheit sind hier identisch, Philosophie und Kunst üben denselben Gottesdienst, das Universum erscheint als großes Kunstwerk. Auf diesem Standpunkte sind die berühmten »Vorlesungen über die Methode des akademischen Stu-

diums« 1802 und die Vorträge über »Philosophie der Kunst« 1802/03 gehalten.

Schelling hat in vielen Schriften die eigentlich idealistische Ästhetik systematisch ausgeführt, so schon im Transzendentalen Idealismus, dann im Bruno, in der »Fernerer Darstellung aus dem System der Philosophie« 1802, im System der gesamten Philosophie 1804, dann in der Münchner Rede »Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur« 1807. Schelling schließt sich an Baumgarten, Winkelmann, K. Ph. Moritz, Schiller und Goethe an, wenn er — auf Plato und Plotin zurückgreifend — das Schöne als Scheinen der Idee ansieht. Das Wesen der Dinge spricht sich anschaulich gestaltet im Kunstwerk aus, der Künstler hat die göttliche Kraft, das Weltwesen anschaulich zu gestalten. Letzten Endes aber ist die unmittelbare Ursache aller Kunst — Gott. So hat die Kunst kosmischen Charakter: die Musik ist nichts anderes als der urbildliche Rhythmus der Natur und des Universums selbst, die vollkommenen Formen der Plastik sind die objektiv dargestellten Urbilder der organischen Natur.

Unter mannigfachen Wandlungen, die dem Fortgang von Fichte zu Spinoza im Identitätssystem entsprechen, hat Schelling seine Ästhetik ausgebildet,¹ bis er allmählich das Interesse an der Kunst verlor und die Religion ihm zum Organon der Philosophie wurde. In München hat er seine Anschauungen praktisch betätigen können, als er an der Verfassung der Akademie der bildenden Künste mitarbeitete. Was in seiner Ästhetik neben dem großen Zuge am meisten erfreut, ist die feine Beobachtungsgabe und der hochgebildete ästhetische Sinn, der sich in den vielen Einzelbemerkungen und Beispielen ausdrückt. So hat ja Schelling als erster das Faust-Fragment mit Begeisterung begrüßt, so faßt er Calderon sofort auf, und später gab er treffende Zusätze zu Wagners Beschreibung der Ägineten und analysierte nach dem Muster Schlegels Langers »Bild vom Zinsgroßchen«. Die Doppelbegabung weltüberfliegender Spekulation und lebhafter Anschauungskraft tritt auch auf diesem Gebiete zutage — Goethe hat auch hier sich mit Schelling berührt, wenn er z. B. in den Sprüchen in Prosa den »edlen Philosophen« rühmend erwähnt, der die Baukunst erstarrte Musik genannt hat. Die Rede über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur fandte er am 7. November 1807 an Frau v. Stein — dagegen hat er den Bruno nicht aufgeschnitten.

Die Nachwirkung von Schellings Ästhetik ist eine sehr lebhafte gewesen, ich weise hier nur auf die Beeinflussung Hebbels durch Schelling hin, wie sie Waetzold und Scheunert dargestellt haben — ihre Übertreibungen führt Zinke im Euphion 16 auf das rechte Maß zurück. Auch

¹ Sie sind von Max Adam (Schellings Kunstphilosophie 1907) in vorläufig genügender Weise erörtert.

Schiller ist nicht unberührt geblieben — die Vorrede zur Braut von Messina zeigt deutliche Spuren Schellingscher Einwirkung.

Auch in den genialen »Vorlesungen über die Methode« spielt die Kunst eine große Rolle — gewirkt haben diese Vorträge aber vor allem durch die in ihnen enthaltene Geschichts- und Staatsphilosophie. In großartigem Schwunge zeigt Schelling die Einheit aller Erkenntnisse auf, die nur das Abbild des Einen Urbildes sind — dieses unverlierbare Ideal der einheitlichen Wissenschaft erläutert er dann an den einzelnen Zweigen. Auf seine Anschauungen vom Christentum und vom Staate hat sicher Hegel eingewirkt. Aber Schelling ergriff mit gewohntem Weitblick sofort das Neue und entwarf eine ideale Staatsauffassung, die vollständig von der Ansicht der Aufklärung abführte, daß der Staat nur ein notwendiges Übel sei, bestimmt, sich selbst überflüssig zu machen. Mit dieser positiven Wertung hat Schelling bestimmend auf Adam Müller z. B. gewirkt. W. v. Humboldt, Arndt, Fichte hatten sich selbst schon zu einer idealen Staatsauffassung emporgerungen, auch der Nationalgedanke tauchte gelegentlich auf (so schon bei Herder!). Novalis, Fr. Schlegel, Schleiermacher folgten diesem Zuge. Aber erst Schelling hat wieder systematisierend eingegriffen und dem Neuen feste Gestalt gegeben, so kam es durch ihn erst recht zur Geltung. Er faßt den Staat als sichtbar gewordene Idee, d. h. er stellt ihn jetzt ebenbürtig neben das Kunstwerk, an die ethische Auffassung von 1795 gemahnend. So wurde Schelling zum Schöpfer der politischen und gleichzeitig der historischen Ideenlehre, die nach ihm eine gewaltige Ausbreitung gewann und in L. v. Ranke z. B. nachgewirkt hat. Durch die Aufnahme der Staats- und Rechtsbildung in die Geschichtsphilosophie machte es Schelling möglich, daß in der preussischen Reformzeit diese Theorie praktisch wirksam werden konnte. So steht Schelling auch mit den politischen Ereignissen in Beziehung, obgleich er im Grunde ein unpolitischer Geist war, der sich als Süddeutscher im Gegensatz zu Fichte und Schleiermacher nicht direkt tätig an dem Kampf gegen die Fremdherrschaft beteiligte. Im Alter wurde sein Konservatismus fast reaktionär: in einem Brief an seinen Schwiegersohn Waitz 1849 erklärt er, daß Preußen und Österreich unter einem Kaiser, aus der Reihe der Könige genommen, vereinigt werden müßten; im übrigen dürften die Deutschen kein Volk im engen Sinne der Franzosen werden, sie seien berufen, ein Volk von Völkern zu sein und die Menschheit darzustellen. So liegt in Schelling der Kosmopolitismus; er hat ja auch in politisch schärferen Köpfen, wie Humboldt und Altenstein, noch lange mit dem realen Nationalstaatsgedanken gerungen. Das Schwärmen für Deutschheit, das Tieck und Wackenroder von der Kunst aus begannen und Fr. Schlegel fortsetzte, als er 1803 nach Frankreich ging, hat Schelling nur gelegentlich mitgemacht, wenn er (wohl 1812) den schönen

Aufsatz über das Wesen deutscher Wissenschaft schrieb und 1813 die Zeitschrift von Deutschen für Deutsche herausgab.

Schellings Geschichtsphilosophie (sie ist von Lisso und Mehlis gut beschrieben) hat auch als Ganzes stark gewirkt, so auf W. v. Humboldt, der mit »unendlichem Vergnügen« Schellings Vorlesungen in Rom las — er fand in ihnen Formeln für das, was er selbst gedacht (E. Spranger) und benutzte sie schon 1804 in seiner Arbeit Latium und Hellas. Schelling gestaltete Schillers Gedanken über die Epochen der Dichtkunst zu weltumspannenden Ideen aus. Dabei ist die Geschichtsphilosophie nicht in einer bestimmten Schrift erledigt, sondern sie zieht sich durch alle Epochen des Schelling'schen Denkens hindurch, von kunst- und religionsphilosophischen Gedanken umrankt. Dabei zeigt sich die Begabung für Einzelanschauung (die »idiographische« Begabung nach Windelband=Mehlis) an allen Punkten. So erfaßt er z. B. den fundamentalen Unterschied von Christentum und Griechentum, indem er das erstere als historisches Prinzip schildert. Die menschlichen Willenshandlungen, besonders die der großen Persönlichkeiten, sind Stoff der Geschichte — darin zeigt sich Schellings Aristokratismus, der in Leben und Lehre auch sonst oft deutlich hervortritt. Als Methode empfiehlt Schelling die »historische Kunst«, die Empirie und Spekulation verbinden soll. »Schellings Bedeutsamkeit für die Geschichtsphilosophie liegt darin, daß er, wie kein anderer von ihrem Erkenntniswert durchdrungen, sein Bestreben darauf richtet, die als »bloß empirisch« geringgeschätzte historische Wissenschaft zu einer positiven, objektiven Wissenschaft zu erheben« (Mehlis). So gibt es denn selbst unter dem Heiligsten nichts für ihn, das heiliger wäre als die Geschichte, dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes.

*

*

*

Der Jener'ser Freundeskreis zerstreute sich in den ersten Jahren des neuen Jahrhunderts, dessen Beginn Schelling mit Goethe und Schiller im Weimarer Schloß gefeiert hatte. Die Verhältnisse wurden durch den Streit mit der Literaturzeitung immer unerquicklicher, und so folgte denn Schelling 1803 recht gerne einem Rufe nach Würzburg. Mit großem Erfolg lehrte er dort — im Winter 1804 hatte er 150 Hörer, unter ihnen Lorenz Oken. Als treue Freunde traten J. J. Wagner, Klein und Windischmann hervor —, aber auch die Feinde mehrten sich, so griff F. Berg, der Kirchenhistoriker in Würzburg, ihn in seinem Pamphlet »Sextus oder über die absolute Erkenntnis von Schelling« an, das im Anti-Sextus seine Entgegnung fand. Auch mit der Regierung gab es Streit, als die neue Schulordnung erschien — Schelling kam nie aus der Kampfstellung heraus. Aber der Kampf nahm in diesen Jahren auch innerliche Bedeutung an, in=

dem Schelling in sich den Beruf eines Reformators fühlte, den ethisch-religiösen Ideen wieder allen Raum in seinem Denken ließ und mit aller Energie auf seine Zeit einzuwirken versuchte.

»Kann es fürwahr nicht länger ertragen,

Muß wieder einmal um mich schlagen«,

hatte Heinz Widerporst ausgerufen — oft genug hat Schelling seiner Kampfeslust nachgegeben, öfter vielleicht, als uns heute nötig erscheint. Aber jene Zeiten dachten anders über literarische Fehden — da schienen alle Mittel erlaubt. Und wir müssen es Schelling nachsagen, daß er stets von ehrlichster Begeisterung für die gute Sache durchdrungen war. Er wollte seine Zeit innerlich umwandeln; so schrieb er an Windischmann 1805: »Ich reiche Ihnen die Hand zum ewigen Bündnis für das, was unsere gemeinschaftliche Religion ist — Darstellung des Göttlichen in Wissenschaft, Leben und Kunst und Verbreitung der All-Anschauung und Befestigung derselben in den Gemüthern der Menschen.« Er hat einsehen gelernt, »daß die Religion, der öffentliche Glaube, das Leben im Staat der Punkt sei, um welchen sich alles bewegt, und an den der Hebel angesetzt werden muß, der diese tote Menschenmasse erschüttern soll«. »Die Zeit ist gekommen, wo unsere Sache eine größere Öffentlichkeit annehmen muß; wo wir reden müssen, nicht zum Pöbel, sondern zum Volk, nicht populär . . . sondern durchdringend, ergreifend, faßlich wie der Reformator . . .« »Seit vielen Jahren, heißt es 1812, habe ich die anfängliche Bescheidenheit, bloß für Wissenschaft und Schule . . . zu wirken, mehr und mehr aufgegeben und einsehen müssen, daß die Vorsehung eine Veränderung der ganzen Denkart und keinen Teil verschmäht will. — Polemik tut not, aber ganz andere, die mit Blitzen vom Himmel, mit Donnern der Begeisterung niederwirft, mit sachtem Wehen eines göttlichen Geistes die gestunden Keime belebt!« Mit solchem Enthusiasmus vermochte Schelling begeisternd auch auf seine Hörer zu wirken, und zahlreich sind aus früher und später Zeit die Zeugnisse des tiefen Eindruckes, den sein Vortrag — Schelling las meist, aber ganz frei — hervorgerufen hat. Übelwollende Beobachter, die sich selbst in ihrer Eitelkeit wohl verletzt fühlen, schildern ihn natürlich anders, so z. B. Benjamin Constant: bei ihm mische sich französische Geckenhaftigkeit und deutsche Metaphysik. »Ein kleiner Mann, hochnäsiger, mit kaltem, stechendem, unruhigem Blick, geringschätzigem Lächeln, harter Stimme, dabei wortkarg . . .« Der geistreiche Liebhaber der Staël hat wohl! Schelling auch nicht sehr gefallen.

Schelling empfand es als Erlösung, daß er 1806 nach München als Generalsekretär der Akademie gerufen wurde, als Würzburg an Ferdinand v. Toskana kam. Damit verlor er allerdings die Möglichkeit der öffentlichen Lehrtätigkeit, stand aber doch im Mittelpunkt des Interesses.

So z. B. als er am 12. Oktober 1807 die Festrede zum Namenstage des Königs hielt. »Es ist mehrere Wochen nachher, berichtet Karoline, bei Hof und in der Stadt von nichts die Rede gewesen, als von Schellings Rede.«¹ Zum Ärger der Stockbayern rief man protestantische und fremde Gelehrte nach München, so Jacobi, Feuerbach, Thiersch — auf letzteren wurde sogar ein Attentat versucht. Schelling war als halber Landsmann vor Nachstellungen sicher.

Die wichtigste Bekanntschaft der ersten Münchner Zeit ist die mit dem Theologen und Mystiker Franz Baader. Dieser »divinatorische Physiker, einer der herrlichsten Menschen und Köpfe« nach Karoline, der den Teufel manchmal leibhaftig zu sehen glaubte, bestärkte Schelling in seinen religionsphilosophischen Interessen und führte ihn auch zu Jac. Böhme, den ursprünglich schon Tieck für die Romantik entdeckt hatte. So kamen die äußeren Einflüsse dem inneren Prozeß entgegen.

Seit 1804 nämlich, seit der kleinen Schrift »Philosophie und Religion«, traten Kunst und Wissenschaft endgültig hinter Ethik und Religion zurück. Zu der allgemeinen Wendung der Romantik zur Religion hatten Schleiermachers Reden den Anstoß gegeben, denen Novalis mit »Christenheit oder Europa« folgte.² Eschenmayer, Schellings Anhänger, hatte in der Broschüre »Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie« 1803 die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Glauben aufgeworfen, die Schelling selbst sich schon gestellt hatte. In der Schrift von 1804 erklärt er nun deutlich, daß das Hervorgehen des Endlichen aus dem Unendlichen nicht rational zu begreifen ist — es ist eine Tatsache. Auch kann dieser Übergang nicht stetig geschehen, sondern bedeutet einen Abfall vom Absoluten — zwischen Welt und Gott klappt ein Riß. Damit tritt das kontemplative Verhalten zur Welt zurück: das Ewige ist nur durch das ideale Streben zu erreichen, die Kluft zwischen Welt und Gott zu überbrücken. »Die große Absicht des Universums und seiner Geschichte ist keine andere, als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Abсолютheit.« Rückkehr aller Dinge in Gott ist jetzt der Sinn der Geschichte. Das Mittel für das Versinken der Seele in Gott ist — in echt mystischer Weise schon — die Ablegung der Selbstheit.

Das »System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere«, 1804 für Vorlesungen geschrieben, aber erst aus dem Nachlaß ediert, vertritt in großen Partien noch das Identitätssystem — Schelling nahm ein älteres Manuskript einfach in das neue hinein. Aber die Ver-

¹ Auf Gottlieb Schick hat Schelling durch sie z. B. sehr anregend gewirkt (vgl. Südd. Monatshefte 1911, Heft 9).

² Vgl. meine Einleitung zu »Schleiermachers Werken«, Auswahl in vier Bänden, F. Eckardt 1910–12.

legung des geistigen Schwerpunktes im System zeigt sich darin, daß die ethischen Probleme eine ausführliche Diskussion erfahren, was bis jetzt nicht geschehen war. Das Freiheitsproblem war im Transzendentalen Idealismus erörtert worden — damit Freiheit bestehen kann, hieß es dort, muß eine neue Ordnung errichtet werden, die so offen und unveränderlich ist, wie die Natur: das ist die allgemeine Rechtsverfassung. Durch dieses Gesetz muß die Freiheit garantiert und dem Zufall entrissen werden, sonst bleibt sie eine paralitische Pflanze und wird nur gleich einer verbotenen Frucht genossen. Eine Ergänzung dieser objektiven Ethik bringt das System von 1804, indem hier dargestellt wird, worin die Freiheit in der subjektiven Sphäre besteht. Frei handle ich, wenn die Handlung notwendig aus dem Wesen meiner Seele folgt, dieses Wesen ist aber das Göttliche im Menschen. »Der Mensch ist nicht für sich selbst frei, nur das Handeln, das aus Gott stammt, ist frei, wie nur ein gleiches Wissen wahr ist.« In Gegensatz zu Kants Rigorismus stellt sich Schelling ebenso wie Schiller, wenn er sagt: »Ohne die Sittlichkeit unmittelbar als Seligkeit zu genießen, wäre der Mensch nur aus knechtischer Unterwerfung unter das Gesetz moralisch, ohne Liebe, Lust und Schönheit«. Wir sollen Gott in uns beleben, diesen Quell der adäquaten Ideen, den Springpunkt der Identität von Freiheit und Notwendigkeit. »Denn, welchem jener Punkt aufgegangen ist, geht auch das Glück und die wahre Ruhe auf; ihm wölbt sich der Himmel als das verklarte Bild der Totalität, oder wie der Polstern dem Schiffer durch die grundlose Tiefe, so leuchtet ihm die ewige Identität jenes Punktes durch alle Stürme und Abwechslungen des Lebens. Der religiöse Zug dieser Ethik zeigt sich dann gleich wieder in der Anschauung, daß nicht eigentlich wir handeln, sondern eine göttliche Notwendigkeit in uns.

In den »philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« 1809 und in den Stuttgarter Privatvorlesungen 1810 hat Schelling den neuen Standpunkt vollkommen ausgeführt. Er ist bezeichnet durch die theistische Fassung des Gottesbegriffes (Gott ist Persönlichkeit), durch die wieder aufgenommene Philosophie der Bewegung (Gott ist Werden, Entwicklung) und durch den Irrationalismus. Dem Menschen ist es aufgegeben, zur Offenbarung Gottes in der Welt mitzuwirken, der Mensch ist für Gott notwendig — Meister Eckhart und die Theologia deutsch hatten diese Lehre schon vertreten. Von der ästhetischen Weltanschauung hat sich Schelling für immer entfernt. Ich halte diese Stufe der Schelling'schen Lehre für sehr bedeutsam und habe sie bereits mehrfach dargestellt,¹ daher kann ich mich hier wohl kurz fassen.

¹ Vgl. »Schellings geistige Wandlungen«, Hinauf zum Idealismus und »Die Entwicklung des Gottesbegriffes bei Schelling« (Zeitschr. f. Philosophie 1908).

»Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen.« Daher gibt es kein totes Ruhen der Dinge in Gott, sondern der Begriff des Werdens ist der einzige der Natur der Dinge angemessene. In Gott können sie aber nicht werden, denn sie sind toto genere von ihm verschieden, so gehen sie aus dem hervor, was in Gott nicht er selbst ist, dies ist der Grund seiner Existenz. »Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sei die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären.« Gott selbst ist eigentlich nur Wille. »Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen.« Daß etwas wirklich existiert, liegt nicht am Denken, sondern an dem unbewußten Willen, dem Willen in dem Willen. »Dieses ist an den Dingen die unvergeßliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt«.

*

✻

*

Als die bedeutamen Untersuchungen eben beendet waren, da traf Schelling der schwerste Schlag — Karoline wurde ihm plötzlich am 7. September 1809 auf einer Reise entrissen. Schelling war aufs tiefste erschüttert — in ergreifenden Briefen hat er seinen Schmerz bekundet, die Freunde, namentlich die Familie Gotter, nahm aufrichtigsten Anteil. Mit Pauline Gotter verband ihn eine immer innigere Freundschaft, aus der eine neue Liebe erblühte. Diese Tochter von Goethes Freunde, selbst mit dem Dichter befreundet, war 14 Jahre jünger als Schelling, hochgebildet und lebhaften Geistes. Pfingsten 1812 kam es zur Verlobung, der in kurzem die Hochzeit folgte. Bei allem warmen Gefühl hatte Schelling es doch für nötig befunden, seinen Freund Marcus als ärztlichen Berater mit auf die Brautschau zu nehmen. »Sie ist zart und von leicht störrarer Gesundheit, aber durchaus frei von allen weiblichen Kränklichkeiten, hat gesunde Säfte, gute Farbe und eine unauslöschliche, durch nichts zu störende Heiterkeit«, so berichtet er an seinen Bruder Karl. Die Ehe wurde eine durchaus glückliche, wenn auch Pauline die geistige Gemeinschaft mit ihrem Gatten nicht aufrecht erhalten konnte, wie Karoline sie gehabt. 3 Söhne und 3 Töchter füllten das Haus, die mit inniger Liebe und Verehrung zu dem Vater aufblickten. Schelling lebte in herzlicher Teilnahme an allen lieblichen Kleinigkeiten des täglichen Lebens ganz mit seiner Familie — rührend zart klingt ein Brief z. B., den er nach der Geburt seines ältesten Sohnes an seine Schwiegermutter richtete.¹ Mit seinen Kindern scherzte er harmlos, und ebenso freute er sich später an seinen Enkeln — sein letzter Brief 1854 ist an sie gerichtet.

¹ Noch unveröffentlicht.

Als das neue Heim noch nicht gegründet war, begann schon wieder der Kampf. 1811 veröffentlichte Jacobi seine »Schrift von den göttlichen Dingen«, in der er Schelling angriff, und ihn des Atheismus zieh. Darauf entgegnete Schelling in seinem »Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen« mit »göttlicher Grobheit«, Jacobis Angriff war auch durchaus nicht offen und ehrlich erfolgt, Schellings Worte wurden ungenau angeführt, die Freiheitslehre wurde nicht genannt. Der Streit zwischen dem alten, verdienten, aber etwas redselig gewordenen Herrn und dem leicht, allzuleicht gereizten selbstbewußten Jüngeren ist nicht sehr erfreulich, abgesehen davon, daß Schellings Schrift ein Meisterwerk von Witz und Ironie ist. Sie fiel »wie eine Bombe« in die Stadt und machte großes Aufsehen. An diesen raselnden Kampf schloß sich ein kleines Scharmützel mit Eschenmayer in der »Zeitschrift von Deutschen für Deutsche« — Schelling wollte ihn, wie K. Fildner sagt, als Nachtmahl verzehren, nachdem er mit Jacobi die große Mahlzeit gehalten. So ging die Zeit — und kein großes neues Werk entstand.

Seit Karolinens Tod hat Schelling (bis auf die kleine Akademieschrift »über die Gottheiten von Samothrake«) kein Buch mehr erscheinen lassen; er konnte sich nicht entschließen, die ihm unendlich schwierig und wichtig erscheinende Theosophie herauszugeben, er genügte sich selbst nicht. Auch die Stimmung des Publikums ihm gegenüber war nicht mehr so erwartungsvoll wie einst — es fehlte Schelling auch lange Jahre an der ihm innerlich notwendigen öffentlichen Lehrtätigkeit¹ — und so ist die Altersphilosophie erst aus dem Nachlaß erschienen. 1812 kündigte er eine Schrift »Die Weltalter an, dann Anfang der 20er Jahre die Philosophie der Mythologie, die 1826 im Meißkatalog stand — es erschien nichts.

Bei dieser stockenden Produktion empfand er den Mangel des Kathedervortrages besonders schwer — um sich die öffentliche Wirksamkeit zu ermöglichen, ging Schelling 1820 nach Erlangen, wo er auf dem Katheder gastierte. Sein Kommen erregte größtes Aufsehen, fast die ganze Universität drängte sich in seine Vorträge. Er las vor allem Einleitung in die Philosophie, Geschichte der neuern Philosophie und Philosophie der Mythologie. Sein großer Erfolg befriedigte den Denker, Freunde umgaben ihn, und so verlebte er sieben ruhige Jahre, die nur von einer gefährlichen Erkrankung Paulinens unterbrochen wurden. Unter seinen begeisterten Verehrern waren Männer wie Puchta und Platen, dessen Verhältnis zu Schelling jetzt R. Schlösser eingehend behandelt hat. Platens eindrucksvolle Schilderungen von Schellings Vorträgen und seine Sonette sind bekannt. Puchta widmete später sein Gedicht »Zeiten und Dinge« dem verehrten Meister:

¹ Vgl. den unten zitierten Brief an Hermann v. Schelling.

»Dir danke ich, was in mir lebt und flammt,
 Der echten Glut begeistert helle Funken,
 Aus deines Hauptes Glorie gestammt,
 In meine Brust sind sie hineingefunken.«

Trotz allem aber wurde Schelling nicht recht heimisch auf dem Katheder — es fehlte die Pflicht, er kam sich vor wie einer, der sich produzieren will und etwa ein Konzert gibt. Als König Ludwig auf den Thron kam, wurde sofort die Universität von Landshut nach München verlegt und durch Berufungen bedeutender Geister restauriert: Oken, Schubert, Puchta, Döllinger, J. Stahl, Görres kamen und wirkten neben Baader und Thiersch. Schelling wurde — trotz der feindlichen Gegenarbeit von Salat — Generalkonservator der wissenschaftlichen Sammlungen und Vorstand der Akademie. Da er auch die neue Schulordnung mit zu beraten hatte, kam er in ausgedehnte öffentliche Wirkksamkeit hinein. Als Leiter der Akademie hatte er zweimal im Jahre in ihr die Rede zu halten: 21 solcher Reden stehen in den Sämtlichen Werken. Er gedachte dabei Schleiermachers und Platens bei ihrem Tode, er sprach tief ergreifende Worte nach Goethes Tod (Beilage zur Münchner Allg. Zeitung, 4. April), er hob die Bedeutsamkeit von Faradays Entdeckungen hervor. Seine Vorlesungen, zu denen er gelegentlich unter Vorantritt zweier Pedelle mit Armleuchtern erschien (Hebbel), wurden wieder überlaufen, er gewann großen Einfluß auf die Studenten, der sich bewährte, als er in einer äußerst wirkamen Ansprache am 29. Dezember 1853 die Studierenden, die unter dem Druck des Klerikalismus revoltierten, zur Ruhe veranlaßte. Vom Katheder herab kämpfte er — wie schon früher — gegen den Jugendfreund Hegel, der in der Vorrede zur Phänomenologie seine Selbständigkeit betont hatte. Schelling publizierte nach Hegels Tod seine Polemik in der Vorrede zu Victor Cousins Schrift über französische und deutsche Philosophie. Er hielt hierbei, wie auch in anderen Fällen, Persönliches und Sachliches nicht auseinander und äußerte oft den Verdacht, Hegel und seine Schüler hätten ihm seine Ideen unrechtmäßig gestohlen. Schellings Empfindlichkeit in diesem Punkte ist allzugroß.

Trotzdem König Ludwig den Philosophen dauernd auszeichnete und ihm 1835 den philosophischen Unterricht beim Kronprinzen Maximilian übertrug, fühlte sich Schelling allmählich immer weniger wohl in München, da die reaktionäre und strengklerikale Strömung unter Abel immer mehr durchdrang. Der preussische Kronprinz, von Bunsen und A. v. Humboldt unterstützt, plante nach Hegels Tode schon eine Berufung Schellings nach Berlin (1834) — an Altensteins ablehnendem Bericht, einer »shakespeareschen Hexensuppe«, scheiterte der Versuch. Aber als Friedrich Wilhelm IV. den Thron bestieg, wurde die Sache sofort aufgenommen und nach längeren

Verhandlungen (Max Lenz hat sie jetzt im 3. Bande der Berliner Universitäts-geschichte aus den Akten dargestellt) kam Schelling unter den ehrenvollsten Bedingungen nach Berlin (im Herbst 1841), um »die Drachensaar des Hegelianismus« auszurotten. Er erhielt 8000 Tlr. (inklusive Reiseentschädigung), war von allen amtlichen Verpflichtungen frei und nur dem Kultusministerium untergeben. Nachdem noch Kronprinz Maximilian in einem herzlichen Schreiben aus Athen seinen innig verehrten Lehrer gebeten hatte, doch zu bleiben, wurde Schelling in entgegenkommendster Weise an Preußen abgetreten. Auf die Nachricht davon begrüßte Friedrich Wilhelm IV. den Philosophen am 31. Oktober 1842: »Ich teile nicht Ihre Besorgnis über den Erfolg der Dienste, zu welchen Ich Sie berufen habe, sondern vertraue der lebendigen Kraft des Geistes, der in und aus Ihnen wirkt und schafft, wie Sie vertrauen mögen Meinem von allen Erfolgen unabhängigen Wohlwollen.« (Akten des königl. Zivilkabinetts).

Mit größter Spannung erwartete man den greisen Philosophen, die Zeitungen erhitzen sich in eifrigem Für und Wider. Bei dem Festessen im Odeum warf er den Hegelianern den Fehdehandschuh hin, in der ersten Vorlesung am 15. November 1841 trat er kraftvoll wie in seiner Jugend auf: »Weil ich ein Deutscher bin, weil ich alles Weh und Leid wie alles Glück und Wohl Deutschlands in meinem Herzen getragen und mitempfunden, darum bin ich hier: denn das Heil der Deutschen ist in der Wissenschaft.« Jedes Wort von ihm erregte Aufsehen, war es als Dank für einen Fackelzug gesprochen oder in der Vorlesung — und so erlebte hier Schelling noch einmal eine Glanzperiode seines Wirkens.

*

*

*

Was hatte er denn nun so Gewaltiges der Welt zu sagen? Er sprach davon wie von etwas Überwältigendem, das die ganze Zeit in Revolution bringen mußte. Wir wollen die neue Lehre, die in der ersten Münchener Zeit schon in Bildung begriffen war, in einem Zuge vorführen, trotzdem auch hier Wandlungen stattgefunden haben. In dem schönen Gespräch »Clara, oder Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt«, das wohl schon gleich nach Karolins Tod begonnen wurde, dann in dem ersten und einzigen Buche der »Weltalter« (1861 aus dem Nachlaß erschienen) und ihrer Beilage, den »Gottheiten von Samothrake« 1815 stellte Schelling seine neue Philosophie dar. Die Vorlesungen über den »philosophischen Empirismus« enthalten eigentlich die klarste Darlegung der Grundsätze, die weitsehweise Philosophie der Mythologie und Offenbarung, seines späteren Lebens Hochgewinn, führt die Prinzipien an dem Stoffe der Religionsentwicklung durch. In diesen letzten Werken, vor deren Vollendung der Tod dem 79jährigen Greise die Feder aus der Hand nahm, an denen er

unablässig weit über ein Menschenalter gearbeitet hatte, findet sich eine Unmenge phantastischer Ideen, die sich an dem unkritisch aufgenommenen Stoffe emporranken — das macht es begreiflich, daß diese Werke keine Begeisterung weckten, als sie endlich, von des treuen Sohnes Hand ediert, in den 60er Jahren ans Licht traten. Die Zeit hatte den Sinn dafür verloren. Unbekümmert um die neu aufblühenden historischen Geisteswissenschaften war Schelling seinen Weg gegangen, unfähig den Geist des Neuen aufzunehmen und sich ihm anzupassen. Ein anonymes Artikel der »Grenzboten« vom Jahre 1843, der Schelling und Goethe vergleicht, schildert trefflich die Wandlung: »Tritt Schelling endlich, nach dreißigjährigem Bedenken, an das Tageslicht, so scheint ein ganzer Zeitraum unterdessen in ihm abgerollt zu sein; er denkt eine andere Gedankenweise; er redet eine andere Sprache, die Sprache des Geistes, der den Mund auftut, um das Tun und Treiben der Spätergekommenen zu züchtigen. Doch soll er den Folgen der langen Abgeschiedenheit nicht entgehen; er kann nicht mehr die Saiten anschlagen, in welche vor 40 Jahren das Herz des Zeitalters einstimmte; er lendet uns priesterliche Worte eines Anachoreten, voll weisen Tieffinns, aber ohne Gegenwart, ohne Anklang und Erschütterung.«

Auch für den heutigen Historiker sind die 4 dicken Bände der II. Abteilung von Schellings sämtlichen Werken eine ziemlich harte Nuß — aber das Verständnis wird wesentlich durch die anderen genannten Schriften erleichtert. Wenn man den Kern von der Schale trennt, so findet man als Grundlage der positiven Philosophie eine großzügige, kosmische Metaphysik, die mit der E. v. Hartmanns große Ähnlichkeit hat¹ und über die sich heute noch sehr wohl reden läßt. Nur täuscht sich Schelling darin, wenn er diese Religionsmetaphysik als strenge, wissenschaftliche Philosophie auffaßt. Tatsächlich ist sie ein mystisch-poetischer Abschluß eines Weltbildes, denn über diese letzten Dinge läßt sich immer nur symbolisch reden. Wenn sich Schelling am Ende seines Lebens dem positiven Christentum sehr näherte, so sehr, daß er in seinem »Testament« (Berliner Morgen-Zeitung 1854, von einem kath. Geistlichen mitgeteilt) sämtliche orthodoxe Glaubensartikel bejahte, so wird das Befremdende dieser Tatsache gemildert, wenn man etwa an Rembrandt an Dürer, Bach, an Goethe oder an R. Wagner denkt, bei denen sich der letzte und höchste Gedanke der Menschheit, der Erlösungsgedanke, auch wie von selbst in die christliche Symbolik kleidete.

Als Ganzes betrachtet ist die positive Philosophie der letzte, fast übermenschliche Aufschwung einer großen Seele, die rein gegebene Welttatsache zu begreifen, ihre Faktizität durch Vernunft zu durchschauen und dadurch

¹ Vgl. mein Buch: »E. v. Hartmann« (Frommanns Klassiker der Philosophie XX).

als bloßes Faktum aufzuheben — wenn das gelingt, dann ist der Mensch intellektuell von der Welt »erlöst«, denn er versteht ihre Notwendigkeit und kann sie nicht mehr als Druck empfinden. Daß Schelling sich über das Mißlingen dieses Versuches, der ja doch wieder ein Rationalisieren des Irrationalen ist, auch am Ende seiner Entwicklung täufelte, darin liegt die Tragik dieses Ringens mit dem Unergreiflichen. Das alte Problem ist es jetzt wieder: wie ist die Endlichkeit entstanden? Warum ist sie überhaupt? Schelling verluchst, durch immer weitere Zurückschiebung des Ursprungs diesen begreiflicher zu machen — er schiebt die Welterschöpfung nicht nur in die Gottheit hinein, er schiebt sie eigentlich noch hinter die Gottheit zurück! Das ändert aber nichts an der rationalen Unbegreiflichkeit des Weltanfanges — und so muß Schelling schließlich doch dabei bleiben, die Weltentstehung als Urzufall oder als freien Entschluß Gottes anzusehen, was ja auf dasselbe herauskommt und ein Gegenstand des Glaubens bleibt.

Der von Jugend an erfaßte Entwicklungsgedanke findet in der Altersphilosophie seine vollste Ausgestaltung. Durch ihn sucht Schelling wieder Einheit und Vielheit festzuhalten und hier in der Allheit zu vereinen. Wie in der Mystik führt auch bei ihm der Weg Gottes von dem Einen durch die Welt zur neuen, erfüllten Einheit — der deus implicitus entfaltet sich in der Welt, aus dem Vater entsteht der Sohn. Aber wie kam es, daß die vor der Welt in der »Vergangenheit« ruhende Einheit diese Welt der Mannigfaltigkeit aus sich entließ? In dem Wesen Gottes ist eine Zwiespältigkeit gesetzt — so schließt Schelling nach der Analogie des Menschen; ein ewiger Widerstreit zweier Kräfte, zweier Willen herrscht in ihm, des Willens zur Selbstheit (die Persönlichkeit) und des Willens zur Hingebung (die Göttlichkeit). Dieser Widerspruch ist der Quell alles Lebens: »Alles Leben muß durchs Feuer des Widerspruchs gehen; Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes«. Den Widerspruch in Gott beschreibt Schelling mit verschiedenen Begriffen; das Wesentliche ist, daß er im Gegensatz zu dem früheren Intellektualismus jetzt ausführt: aus dem Ideellen allein ist die Welt nicht zu begreifen! Alle bisherige Philosophie habe diese Annahme gemacht: er endlich bringe die neue Epoche, indem er ein Realprinzip neben das Idealprinzip stelle. Das »Daß« der Dinge hat noch keine Philosophie erklärt, Schelling versucht es, indem er der Idee den Willen entgegensetzt, der die wirkliche Existenz der Dinge erst begründet. Daher nennt er seine Weltanschauung »positive« Philosophie — sie ergänzt seine frühere negative, die das Was und Wie der Welt dargestellt hat. Der von Anfang an in Schelling lebende Drang zum Realen findet hier seine größte metaphysische Rechtfertigung: nicht nur, daß er in der Erkenntnistheorie einen trans=

szendentalen Realismus erstrebt, er begründet das Reale durch ein inner-göttliches Prinzip. Dieser Wille ist ein »Urdrang zum Sein«, ein dunkler Trieb — wir hören Schopenhauer. Er reißt sich von der Idee los, damit ist Gott zerrissen, es entsteht die mannigfaltige Welt und das menschliche Bewußtsein, das in Mythen und Sagen die Erinnerung an den transszendenten Sündenfall bewahrt. So ist auch hier noch der Mensch der eigentliche Schöpfer der Endlichkeit, wie bei Fichte: aber wie anders ist der Sinn der Behauptung jetzt!

Nach dem Abfall der Endlichkeit verläßt Gott aber nicht die Welt, sondern er wirkt in ihr als Trieb, der sie der endlichen Erlösung in das Eine entgegenführt. Der Wille der Egoität und der göttliche Wille ringen miteinander, stufenweise wird das selbstische Prinzip überwunden — aber immer wieder kann es sich befreien und die Entwicklung zur Gottseligkeit aufhalten. So sieht Schelling in der Welt einen alldurchdringenden Kampf — auch bei ihm ist der Krieg König und Vater aller Dinge. Abstrahiert man von dem phantastischen scholastischen Beiwerk, so erhält man aus Schellings Schriften ein eindrucksvolles Bild des großen Weltendramas. Schellings Sprache hat an vielen Stellen ihre jugendliche Frische und Anschaulichkeit behalten, und so entschädigen — wie bei Herder — oft glänzende Stellen wirklichen Tieffinnes für so manche Wüstenei.

Die Entwicklung innerhalb der Welt wird bei Schelling in einer religiösen Kulturphilosophie geschildert. Zwar werden auch Wissenschaft und Kunst als Wege zu Gott hin noch gewertet, aber das Hauptgewicht legt er auf die Religionsentwicklung. Nur durch den Menschen kann die Gottheit ihr Ziel und ihre Ruhe finden, daher ist der Gottheit so unendlich viel am Menschen gelegen, daß sie in dauernder Beziehung zu ihm bleibt. »Gott kann von dem Menschen nicht lassen, denn der Mensch ist das Band der göttlichen Einheit«.

Die Kulturgeschichte wird als objektive Phänomenologie des religiösen Bewußtseins geschrieben: Die Mythologien und Offenbarungsreligionen sind nicht nur Schöpfungen des sich entwickelnden Menschengesistes, sondern sind objektive Stufen der göttlichen Entwicklung, sind Theogonien. In fortschreitender Potenzierung strebt Gott dem Ende zu, in den Mythologien wirkt Gott in seiner natürlichen Potenz, in den Offenbarungsreligionen als Persönlichkeit. So durchläuft das religiöse Bewußtsein die Stufen der Gottesentwicklung, bis es im Christentum die Höhe erreicht. Jetzt kommt der Mensch zum Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein: er erkennt in dem schöpferischen Urgrund Gott-Vater, der sich in der endlichen Welt als Gott-Sohn offenbart, der als Liebe wirkt, und am Ende der Entwicklung steht Gott-Geist, als Ziel des Prozesses, als erfüllte Einheit. Ein

neuer Abfall von Gott ist nach diesem Prozesse unmöglich — damit stellt sich Schelling zu E. v. Hartmann in Gegensatz.

Einen Leidensweg hat der Sohn in der Welt zu wandeln — Schellings früherer Optimismus ist zum Pessimismus geworden. »Es ist ein Schmerzensweg, den jenes Wesen . . . auf seinem Hindurchgehen durch die Natur zurücklegt, davon zeugt der Zug der Schmerzes, der auf dem Antlitz der ganzen Natur, auf dem Angesicht der Tiere liegt. Schmerz ist etwas Allgemeines und Notwendiges im Leben, der unvermeidliche Durchgangspunkt zur Freiheit . . . Wir werden uns nicht scheuen, auch das Urwesen, so wie es die Entwicklung mit sich bringt, im leidenden Zustand darzustellen. Leiden ist allgemein nicht nur in Ansehung des Menschen, auch in Ansehung des Schöpfers der Weg zur Herrlichkeit. Ein jedes Wesen muß seine eigene Tiefe kennen lernen; dies ist ohne Leiden unmöglich.« Aber Schelling ergänzt — wie Hartmann — diesen Pessimismus durch einen evolutionistischen Optimismus: »Was sind diese Leiden gegen die Seligkeit, mit welcher der große Urheber des Lebens das ihm Entfremdete zu sich zurückbringt, zu überschütten die Absicht hat.«

Auf diesem Fundament großzügiger Metaphysik und Kulturphilosophie erhebt sich das Labyrinth der Schelling'schen Gnosis, in der Mystik und Scholastik (die einander historisch nahe stehen) zu undurchdringlichem Gewirr vereint sind. Die Einflüsse Creuzers begegnen denen von Aristoteles, mit dem sich Schelling in Berlin viel beschäftigte. Wir können diese Dinge aus Schellings Entwicklung begreifen und aufklären, aber nicht in dieser Kürze hier behandeln. Gewirkt hat Schelling z. B. auf Max Müller damit.

Schelling hat sein Grundproblem bis in die letzten Konsequenzen verfolgt. In der Synthese von Einheit und Vielheit in der Allheit, in der Dreieinigkeit, in der Aufhebung von Vater und Sohn im heiligen Geist, schien ihm die Weltentwicklung begriffen. Realismus und Idealismus kamen in den Prinzipien Wille und Idee zu ihrem Recht. Aber die Welttatsache — bleibt Tatsache, trotz aller Weltenstehungskonstruktion. Anerkennen müssen wir sie — aber ihre Notwendigkeit zu erkennen ist uns verlagst. Aus diesem Gefühl für den Schmerz des Daseins — seit Karolinens Tod empfand Schelling ihn — schrieb er das Wort: »Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts?« Um die erdrückende Last dieser Frage von sich abzuwälzen, schuf Schelling seine Religionsphilosophie, seine Theosophie. Wahrlich, ein großes Ziel! Daß er es nicht erreicht, wer will es ihm verdenken? Es war der unerschütterliche Glaube an die Macht des Menſchengeiſtes, von Jugend an in Schelling lebendig, der ihm die wiſſenſchaftliche Unlösbarkeit der Urfrage verdeckte. In der Kunſt findet der Menſch für kurze Zeiten Erlöſung, in der Liebe und in der Religion nur

die dauernde Erhebung in der Endlichkeit über die Endlichkeit.¹ Tatsächlich hat auch Schelling sie darin gefunden!



Schelling hatte also etwas zu sagen — aber man verstand ihn nicht mehr, man hatte das Ohr nicht, um hinter allem Beiwerk das Wesentliche zu erfassen. Um 1800 war die Hörerschaft von Enthusiasmus für das Neue befeelt — jetzt erlahmte sie bei der Schwierigkeit und Dunkelheit der Schellingschen Orakelsprüche. Nach der anfänglichen Überfüllung — durch die Fenster stieg man hinein — flaute der Besuch der Vorlesungen ab; die besten der neuen Generation, ein Jac. Burckhardt etwa, liefen enttäuscht aus den Vorträgen davon. Im Sommer 1844 hatten sich noch 70 Hörer gemeldet, im Winter 1844/45 nur 29. So sah ihn dieses Semester das letzte Mal auf dem Katheder — Schelling brach seine Vorlesungen ab, wozu er nach den Abmachungen das Recht hatte.

Das Ausbleiben der Hörer lag nicht zum wenigsten an der eifrigen Gegenarbeit der Hegelianer und anderer Feinde. Zunächst hielt sie Schellings imponantes Auftreten, unterstützt von dem Wohlwollen der Regierung, in Bann. Schelling fühlte sich bald heimisch in Berlin, und seine Wohnung unter den Linden wurde von den meisten hervorragenden Geistern besucht. Im persönlichen Verkehr und auf dem Katheder blieb Schelling der alte Schwabe: er schimpfte auf alles, was in Berlin existierte, er konnte »unendlich grob« sein (Helfferich). Der imponierende Löwenzug um den Mund — auf Stielers Altersbilde sehr deutlich — brachte sein Inneres anschaulich zur Wirkung. Aber auf die Dauer ließen sich die Gegner nicht schrecken, ihre Rote mehrte sich. Neben Männern, denen es wirklich auf die Wahrheit ankam, wie Michelet, Marheineke, Rosenkranz, Frauenstädt, standen nichtswürdige Pamphletisten wie Kapp, Salat. Solchen Leuten gegenüber konnte Schelling ruhig schweigen. Er konnte das aber nicht dem Satanas und Erbfeind seiner Philosophie gegenüber — Paulus. Dieser hatte sich — wie so mancher andere — Nachschriften von Schellings Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung besorgt und veröffentlichte jetzt ihren Hauptteil in der fast 800 Seiten starken Schrift »Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung — — « 1843. Durch den alten Haß aus der Würzburger Zeit gestachelt, verfah er Schellings Worte mit Anmerkungen und widerlegenden Abhandlungen, wobei er den Gegner nach der Mode der Zeit nicht gerade mit Glacéhandschuhen anfaßte. Immerhin steht der Ton des Buches weit über dem Kappschen Machwerk etwa. Aber Schelling schwieg nicht dazu, weil er einen Raub

¹ Vgl. dazu meinen »Grundriß einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie« (Göföhen 1911).

geistigen Eigentumes in dem Nachdruck erblickte. Mit tiefer Empörung muß er es empfunden haben, daß seine religiöse Weltanschauung, an der er mit solcher Hingebung gearbeitet und die seine ganze Seele erfüllte, in dieser Weise profaniert und öffentlich dem billigen Spott des urteilslosen Publikums preisgegeben wurde! Was sollte er tun? Er schlug einen Weg ein, der vielleicht nicht der wirksamste war, der aber den Zweck haben sollte, den Gegner zude gradieren: er verklagte ihn in Berlin auf Nachdruck, nachdem Darmstadt ihn mit der Klage abgewiesen hatte. So behandelte er den Angreifer nicht als wissenschaftlichen Gegner, sondern als einen, der das Gesetz verletzt hatte — und ein moralisches Recht hatte Schelling dazu zweifellos. Trotzdem bleibt es ein unerfreulicher Anblick, den dieser Rechts- handel zwischen dem fast 70jährigen Kläger und dem 82jährigen Ange- klagten bietet. Mit Hilfe der Regierung suchte Schelling für sich Stimmung zu machen, Publikum und Richter aber traten auf die Seite von Paulus — nach zwei Jahren wurde dieser freigesprochen, weil er — wie er selbst schon in der »Vorläufigen Appellation an das wahrheitswollende Publikum« erklärt hatte — den Text Schellings mit viermal so vielen Bemerkungen durchsetzt hatte. Schellings Text blieb es aber trotzdem!¹

Das Ende des Prozesses fällt mit dem Ende der Vorlesungen zu- sammen² — es ist auch daraus verständlich, daß Schelling keine Lust ver- spürte, in seinem Alter sich weiter derartigen Attacken auszusetzen. Un- ablässig an der Vollendung seiner Lehre arbeitend, die eine uneinnehm- bare Burg für die Philosophie errichten sollte, zog er sich in sein Heim zu- rück, seinen Freunden und seiner Familie lebend. Die innige Verehrung des Kronprinzen und Königs Maximilians II. von Bayern verklärte seine späteren Jahre. Auch Metternich trat ihm im Sommer 1843 in Karlsbad sehr freundlich entgegen.

Die Stimmung seiner letzten Jahre mögen 2 Briefstellen aus einem un- edierten Schreiben an den jüngsten Sohn Hermann, den späteren Justiz- minister († 10. Nov. 1908) vom 14. Febr. 1853 veranschaulichen: »Die Vollendung meiner Arbeit verzögert sich, weil ich so allein bin, und wenn Gott heute oder morgen mich abruft, so bleibt alles in einem Zustande der Verwirrung und Unvollendung zurück, daß es für die Welt so gut als verloren ist. Ich bedürfte eines vertrauten Geistes und Herzens, in das ich alles niederlegen könnte, was mir vielleicht nicht mehr aufs Papier zu bringen vergönnt ist — den Fortschritt und das Endziel meiner Arbeit. Nie habe ich so gar wenig an mich selbst gedacht, daß ich nicht Dich mir

¹ Eine genaue Darstellung des Sachverhaltes nach Akten und Briefen, die auch die Schilderung von Max Lenz berechtigen wird, werde ich an anderer Stelle geben.

² Allerdings hat Schelling schon vor der Entscheidung dem Minister seinen Wunsch, mit Lesen aufzuhören, ausgesprochen.

vorbehalten habe zum Gehilfen und Teilnehmer meiner Arbeit, wobei auch Du vielleicht glücklicher als in der jetzigen Bestimmung Dich gefühlt und ein erwünschter Ausgang nicht gefehlt hätte! Wie wär' es, wenn ich jetzt noch Dich veranlaßte, auf 1—2 Jahre Urlaub zu nehmen und während dieser Zeit mir beizustehen? . . . Ich bin, Gott sei Dank, so gestellt, daß ich Dich vollständig entschädigen könnte, und so lang dies dauerte, an persönlichem Einkommen Dir nichts abgehen sollte. Möglich sogar, daß Dein fernerer Lebensgang dadurch eine andere, Dir mehr zuzagende Wendung nähme, wiewohl ich das nicht gerade wünsche, auch darum, weil unter Umständen und in Zuständen wie die jetzigen, Männer Deines Sinnes und Geistes dem Gemeinwesen höchst nötig sind und nach Umständen zum Heil und zur Rettung dienen können. Überlege nun, was ich Dir hier geschrieben, jedoch ganz unparteilich in dem Sinn, daß Du Dich nicht fragst, was Du gern mir zu Gefallen tun möchtest, sondern was Du Dir selbst gemäß und für Dich erwünscht halten kannst.

Ein Vorschlag oder Antrag ist es nicht, den ich Dir mache, es ist nur ein Gedanke, wie er einem Menschen wohl in der Not kommt, wie mir auch ein anderer gekommen ist, da ich bemerkte, wie sehr es dem, was ich so für mich geschrieben, häufig an Schwung fehlt. Ich habe mich so früh an öffentlichen Vortrag gewöhnt, daß z. B. schon die Vorlesungen, die ich für den Vortrag in der Akademie der Wissenschaften schreibe, besser abgefaßt sind, als was ich für den Druck arbeite und meist mit weit mehr Mühe arbeite. Dies hat mich auf den Gedanken gebracht, die Vollendung meiner Arbeit dadurch leichter und schneller zu bewerkstelligen, daß ich wieder anfangs zu lesen und jede Vorlesung einzeln, gleich nachdem sie gehalten worden, in Druck erscheinen lasse. Leider gehen wir nicht dem Winter, sondern den Sommer entgegen, leicht möglich aber, wenn mir Gott das Leben so lange fristet, daß ich nächsten Winter Gebrauch von dem Einfall mache. —¹

Hermann konnte dem Vater damals nicht behilflich sein. Durch die vollständige Freigabe des Nachlasses für die wissenschaftliche Bearbeitung hat er jetzt die erschöpfende Würdigung seines Vaters erst möglich gemacht, nachdem Karl Friedrich August, der ältere Bruder, mit treuer Hand die Werke ediert hatte. Vorlesungen zu halten, war es Schelling auch nicht mehr vergönnt. Mit Wehmut betrachten wir das unablässige Ringen des Denkers um die Vollendung seiner Weltanschauung. Daß ihm die volle Wirkung am Ende seines Lebens verlagert war, berührt um so tragischer, als bei seinem Auftreten in Berlin der Glanz liegender Geistesmacht noch einmal seine hohe Stirn umstrahlte. Unendlich schwer muß sein machtvoller


¹ Einen Brief vom 21. Mai 1843 an Hermann habe ich in »Werdandi« April 1909 veröffentlicht.

Geist, der von Jugend an den Ruhm gekostet, unter dem Schwinden seines Einflusses gelitten haben. Friedrich Wilhelm IV. hat aus seinen romantischen Neigungen heraus von Schelling etwas erwartet, was der Denker nicht leisten konnte — er sollte einer gänzlich im Innern umgestalteten Zeit zum geistigen Führer werden. Das konnte er nicht — was ebensoviel an dem Neuen um ihn herum, als an der Dunkelheit und unkritischen Phantastik seiner Religionsgeschichte lag. Der neuen Zeit war es weniger um große Ideen zu tun, als um Exaktheit und Sicherheit der Einzelerkenntnisse — und man fand Schelling noch zu nahe, um ihn historisch zu fassen. Wie die Umwelt politisch sich umgestaltete, so auch wissenschaftlich — eine Verständigung zwischen den Schöpfern des Neuen und dem ehrwürdigen Greis, der die strahlenden Sonnentage des Idealismus gesehen und jene unerreichte Höhe der Geisteskultur mit geschaffen hatte, war nicht möglich. So wurde Schelling von der Zeit vergessen — fast unbemerkt ging er aus dieser Welt fort, der doch zeitweise mit seinem Wort weit über sein Vaterland hinausgedrungen war. Auf einer Reise nach Pfäfers starb er plötzlich nach kurzem Unwohlsein am 20. August 1854 in Ragaz. Dort liegt er begraben; auf dem Denkmal, mit dem sein dankbarer königlicher Schüler Maximilian den Hügel schmückte, stehen die einfachen Worte: »Dem ersten Denker Deutschlands«. Wir aber wollen mit Ehrfurcht dieses großen Mannes gedenken, der ein Mensch war — und das heißt ein Kämpfer sein.

Literatur.

Schellings Sämtliche Werke enthält die 14bändige Ausgabe bei Cotta, die heute für einen ziemlich beträchtlichen Preis antiquarisch zu haben ist. Die (meist abweichenden) Erstdrucke sind z. T. sehr selten. Eine gründliche Kenntnis Schellings vermittelt die 3bändige Auswahl von Otto Weiß (Leipzig 1907), mit Geleitwort von A. Drews. Letzterer hat in der Philosophischen Bibliothek Bd. 104 die Münchner Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie und über Darstellung des philosophischen Empirismus ediert. O. Braun hat die Vorlesungen über die Methode des akad. Unterrichtes herausgegeben (Leipzig 1907), und Briefe, Reden und Aufsätze in »Schelling als Persönlichkeit« (Leipzig 1908) neu gedruckt. Die Briefsammlung »Aus Schellings Leben« (herausg. v. Plitt, Leipzig 1869/70) ist — trotz ihrer Unkorrektheit und Lückenhaftigkeit — heute noch grundlegend, der Briefwechsel von König Maximilian II. u. Schelling (herausg. v. Trost & Leift, Stuttg. 1890), die Bände der Goethe-Gesellschaft »Goethe u. die Romantik« ergänzen sie. Die bevorstehende Herausgabe des Nachlasses wird erst das abschließende Material vorlegen.

Von der großen Zahl der Arbeiten über Schelling hebe ich nur heraus: Kuno Fischers »Schellings Leben, Werke und Lehre« (3. Aufl. Heidelberg 1902) ist das allgemein orientierende Grundbuch. Neben ihm ist zu nennen: E. v. Hartmann, Schellings philosoph. System (Leipzig 1897) u. A. Drews: Die deutsche Spekulation seit Kant (Leipzig 1890). Die beiden letzten Werke geben nur problemgeschichtliche Entwicklungen und sind nicht frei von subjektiver Ausdeutung. R. Hayne: Die romantische Schule, behandelt vor allem den jüngeren Schelling, ebenso E. Fuchs: Vom Werden dreier Denker (Tübingen u. Leipzig 1904).



SCHOPENHAUER

Arthur Schopenhauer ist geboren 1788, 18 Monate nach dem Tode des großen Friedrich, in demselben Jahre, in welchem Kants Kritik der praktischen Vernunft zuerst erschien. Sein Vater war Patrizier und Kaufmann der damals freien Stadt Danzig, ein fester, ja starrer Ehrenmann nach dem Typus des besseren Bürgertums des 18. Jahrhunderts, an der Aufklärung geschult, ein Verehrer Voltaires; die Mutter war um 20 Jahre jünger, eine geistreiche und bewegliche, eitle und naiv selbstsüchtige Frau. Der junge Schopenhauer war zum Kaufmann bestimmt. Seine Jugend wurde mehr durch Reisen und Aufenthalt in fremden Ländern als durch Bücher gebildet. Gegen seinen Wunsch mußte der 17jährige als Lehrling in ein Hamburger Handelshaus eintreten. Aber schon ein Jahr später starb der Vater durch einen Unglücksfall; er hinterließ ein nicht unbeträchtliches Vermögen, und nun war der Weg für seine Hinterbliebenen frei. Die lebenslustige Witwe siedelte mit ihrer Tochter nach Weimar über, wo es ihr gelang festen Fuß in der Gesellschaft zu fassen und selbst Goethe in ihr Haus zu ziehen. Der Sohn gab nach einem Jahr den verhassten Beruf auf, bereitete sich in Gotha und Weimar auf das Studium vor und bezog im Herbst 1809 die Universität Göttingen. Er wollte ursprünglich Mediziner werden, aber bald ergab er sich einem völlig freien und sehr vielseitigen Studium; er hörte geschichtliche und naturwissenschaftliche Kollegien im weitesten Umfang. Den entscheidenden Anstoß zur Vertiefung in die Philosophie gaben ihm die Vorlesungen von G. E. Schulze (Aenesidemus). 1811 siedelte der junge Schopenhauer nach Berlin über, hauptsächlich um Fichte zu hören; er erlebte jedoch eine Enttäuschung: die Wissenschaftslehre stieß ihn ab, und auch Schleiermacher machte keinen Eindruck auf ihn. Dagegen folgte er mit großem Eifer den Vorlesungen von Fr. Aug. Wolf und Böckh, wie er denn sein ganzes Leben hindurch ein begeisterter Verehrer des klassischen Altertums geblieben ist. Sein außerordentliches Sprachtalent kam ihm dabei zu Hülfe. Schopenhauer lernte sieben Sprachen und Literaturen beherrschen, außer den allgemein üblichen noch die italienische und spanische, die Lieblinge der Romantik, die eben damals in ihrer Blüte stand. Daher stammte denn auch die ganz ungewöhnliche Vielseitigkeit seiner Literaturkenntnis, eine Belesenheit, die unter all seinen Zeitgenossen vielleicht nur durch Goethe erreicht oder übertroffen wurde. Im Sommer 1813, während der Kanonendonner der Freiheitskriege die sächsischen Lande durchhallte, verfaßte er in Jena und Rudolstadt seine Doktordissertation: »Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde«, die ihn auf dem Standpunkte des Kantischen Kritizismus zeigt. Den nächsten Winter brachte er im Hause seiner Mutter in Weimar zu, und hier zog ihn Goethe zu persönlichem Verkehr an sich. Die

Farbenlehre, mit welcher der Dichter sich damals intensiv beschäftigte, bildete zunächst das einigende Band zwischen beiden. Aber die langen Unterredungen, deren der junge Gelehrte gewürdigt wurde, erstreckten sich auf die verschiedenartigsten wissenschaftlichen Gegenstände und waren für ihn von entscheidender Bedeutung, von »ungeheuerm und unglaublichem Nutzen« wie er in einem späteren Curriculum vitae sagt. Wir dürfen annehmen, daß ihm damals der tiefere Gehalt der pantheistischen oder neu=spinozistischen Aufschauungsweise, wie sie durch Goethe und Schelling begründet war, zuerst aufgegangen ist; und von entscheidender Bedeutung mußte es sein, daß ihm gleichzeitig durch Friedrich Meyers Schriften die monistisch=peessimistische Philosophie der Inder vermittelt wurde. Die Grundzüge seines eigenen Systems haben sich unter diesem doppelseitigen Einfluß in seinem Geist festgesetzt. Aber der Aufenthalt in Weimar endigte mit einem Bruch mit der Mutter. Schopenhauer ging nach Dresden, wo er in einer Schrift »Über das Sehen und die Farben«, die Anschauungen über die optischen Grundtatsachen, die er unter Goethes Einfluß gewonnen hatte, aber auch erhebliche Abweichungen von Goethes Theorie zum Ausdruck brachte. Goethe schlug die Annahme einer Widmung ab, bewahrte aber dem jungen Denker ein ausgesprochenes Interesse, das namentlich beim Erscheinen seines Hauptwerks zu Tage trat. Dieses Hauptwerk, »Die Welt als Wille und Vorstellung« oder vielmehr der erste Band desselben, der den eigentlich systematischen Teil enthält, war die Frucht der Dresdner Jahre. Nach dem Abschluß desselben 1818 reiste Schopenhauer zu einem längeren Aufenthalt nach Italien, kehrte im Jahre 1820 zurück und habilitierte sich nunmehr an der Universität in Berlin. Die Verhältnisse dort waren die ungünstigsten für einen jungen Privatdozenten, der eigene Wege gehen wollte, besonders infolge der dominierenden Stellung Hegels, und Schopenhauer schnitt sich noch dazu die Möglichkeit eines Lehrerfolges ab, indem er hartnäckig darauf bestand, seine Vorlesungen auf die gleichen Stunden wie Hegel zu legen. Daher hat er denn nur einmal, im Sommer 1820, ein Kolleg zu Stande gebracht, dann ein paar Mal vergeblich angekündigt, und schließlich seine Stellung an der Universität nur als Formsache behandelt. Die Cholera, die im Jahre 1831 nach Berlin kam und der Hegel erlag, veranlaßte ihn, diese Stellung endgültig aufzugeben und nach Frankfurt a. M. überzusiedeln. Seit dem Jahre 1833, wo er den Entschluß faßte, diese Stadt zu seinem endgültigen Wohnort zu wählen, hat er sie ein Menschenalter lang, bis zu seinem Tode nur gelegentlich zu kurzen Reisen verlassen, und eine bis ins einzelne geregelte gleichmäßige, zwischen Arbeit und Erholung geteilte Lebensweise geführt. Seine äußere Entwicklung war, wie schon früher die innere, mit dieser Übersiedlung abgeschlossen.

Große Denker II.



Mit Genehmigung des Verlages C. Böttcher, Frankfurt a. M.

Schopenhauer.

Freilich zum Frieden war er noch nicht gelangt. Mehr als der Mißerfolg seiner Lehrtätigkeit nagte an ihm die Wahrnehmung, daß sein philosophisches Werk nur vereinzelte Beachtung gefunden hatte und Gefahr lief, von der literarischen Flut der Hegelschen Schule völlig hinweggeschwemmt zu werden. Diese unverdiente Mißachtung, die sein argwöhnischer Geist auf böswillig und planmäßig durchgeführte Ablicht zurückführte, erfüllte ihn mit der äußersten Erbitterung gegen die Philosophieprofessoren, die »von der Philosophie, nicht für sie lebten«. Aber mit umso zäherer Festigkeit widmete er seine Zeit und seine Kraft völlig dem Ausbau und der Befestigung seines Lebenswerks. Der Inhalt seiner Lehre stand ihm, seitdem er den ersten Band des Hauptwerks abgeschlossen hatte, unerschütterlich fest, und selbst die geringen Abweichungen von der ersten Formulierung, welche die historische Einzelforschung der letzten Jahre nachgewiesen hat, sind im Wesentlichen nur Unterschiede der Darstellung, nicht solche des Inhalts. Bezeichnend ist, daß Schopenhauer niemals einen seiner Sätze zurückgenommen, oder auch nur eingeschränkt hat. In dieser Hinsicht bildet er den denkbar schärfsten Gegensatz gegen Schelling, dessen Gedanken immer im Fluß waren und beständig zu neuen Formulierungen drängten. Alle späteren Arbeiten sind daher nur Ergänzungen zum Hauptwerk. Diesen Charakter trägt besonders deutlich seine naturphilosophische Schrift »Über den Willen in der Natur« (1835). Einheitlicher gestaltet und fester gefügt sind die beiden Schriften zur Ethik, die durch Preisauszeichnungen nordischer Akademien angeregt sind und auch der Form nach einen hohen Wert besitzen: »Über die Freiheit des menschlichen Willens« (1839) und »Über das Fundament der Moral« (1840). Im Jahre 1844 gab er das Hauptwerk zum zweiten Mal heraus, — die erste Auflage war zum größten Teil eingestampft — nunmehr durch einen zweiten Band ergänzt und vollendet. Drei Jahre später (1847) ließ er die Dissertation »Über die vierfache Wurzel«, stark umgearbeitet und seinem endgültigen Standpunkt angepaßt, wiederum erscheinen. Das Jahr 1852 endlich brachte die beiden Bände »Parerga und Paralipomena«. Sie enthalten neben Nachträgen zu den einzelnen Abschnitten des Systems auch eine Reihe selbständiger popularphilosophischer Aufsätze und Aphorismen, nach Anlage und Schreibart geeignet, auf weitere Kreise des Publikums zu wirken.

Schon das zweite Erscheinen des Hauptwerks hatte dem Philosophen einige entschiedene Anhänger zugeführt, vor allen Julius Frauenstädt, der als begeisterter Apostel die öffentliche Aufmerksamkeit auf Schopenhauers Lehre lenkte. Die beginnende Bewegung kam durch das Erscheinen der Parerga in Aufschwung: der Name des einsamen Denkers drang in immer weitere Kreise. Noch hielt sich die viel geschmähte Universitätsphilosophie

fern, doch erlebte Schopenhauer immerhin die erste Vorlesung, die ein junger Privatdozent, Kuno Fischer in Jena, über sein System ankündigte, und der alternde Philosoph erfuhr in der Tat, wie er voraus gesagt hatte, daß das Ende seines Daseins der Beginn seines Ruhmes wurde. Im Jahre 1860, wenige Monate bevor mit der Thronbesteigung Wilhelms I. in Preußen eine neue Epoche der deutschen Geschichte begann, ist er gestorben.

So ist Schopenhauers Philosophie erst seit dem Ende der 50 er Jahre allgemeiner bekannt geworden, und erst etwa zehn Jahre nach seinem Tode fingen die philosophischen Fachkreise an sich ernsthaft mit ihr zu beschäftigen. Und doch ist diese Philosophie im zweiten Jahrzehnt des Jahrhunderts entstanden, in einer Zeit wo Schellings Ruhm den Zenit kaum überschritten hatte, und der erste Band der Welt als Wille und Vorstellung ist nur ein Jahr später erschienen als Hegels Encyclopädie. Es ist begreiflich, daß man bei der verspäteten Bekanntschaft mit seiner Lehre dieselbe von vornherein außerhalb des geschichtlichen Zusammenhanges sah, in dem sie entstanden war: es erschien dann dem Geschlecht, das Fichte und Schelling vergessen hatte und von Goethes Weltanschauung keine tiefere Kenntnis besaß, das System Schopenhauers mit seinem scharf ausgeprägten individuellen Charakter als etwas ganz Isolirtes, Eigen- und Einzigartiges, das sich der gesamten bisherigen Entwicklung der deutschen Philosophie aufs schärfste entgensetzte. Schopenhauers eigene Auffassung von seiner Lehre mußte diesen Irrtum bestärken; nicht, daß er seine älteren Zeitgenossen bekämpfte, sondern die Art wie er sie bekämpfte, war das entscheidende: er tritt ihnen entgegen, als ob er nichts mit ihnen gemeinsam, nicht das Geringste von ihnen gelernt hätte. Es ist das zum Teil aus seiner persönlichen Verbitterung über das Schicksal seiner Lehre zu erklären; aber die Neigung dazu tritt doch schon in seiner ersten Schrift hervor, und seine Beurteilung besonders Schellings beweist eine leidenschaftliche Verblendung, die gleiche Subjektivität, mit der er im praktischen Leben Menschen und Verhältnisse beurteilte, und eine ehrgeizige Überschätzung seiner eigenen Originalität. Die Folge aller dieser Umstände ist gewesen, daß auch die wissenschaftliche Geschichtsschreibung der Philosophie lange nicht dazu kam, ihn in die Entwicklung des deutschen Denkens, in den Zusammenhang, in den er gehört, einwandfrei einzureihen, und daß uns selbst bei bedeutenden Historikern der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit falsche oder doch schiefe Auffassungen vom Wesen und Wert seiner Lehre entgentreten. Ist es doch einleuchtend, daß das Verständnis der Einzelheiten wie die Wertung der gesamten Erscheinung nur aus der richtigen Einsicht in die geschichtlichen Beziehungen hervorzunehmen kann.

Daher ist von grundlegender Wichtigkeit die Tatsache, daß Schopenhauer dem Ursprung wie dem Charakter seiner Philosophie nach, in die

Reihe jener Philosophen gehört, die er aufs leidenschaftlichste bekämpft, jener Denker, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts von und mit dem Geiste der Romantik emporgetragen, Kräfte und Ideen aus diesem Geiste schöpften, aber gleichzeitig auch mehr oder weniger von dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts beeinflusst waren, der in Kant seinen vollkommsten Ausdruck gefunden hatte und auch in der Romantik selbst noch wirksam war. Ja, es läßt sich, wenn man die Gedankenentwicklung des deutschen Idealismus als ein Ganzes überblickt, genau zeigen, an welcher Stelle derselben die Lehre Schopenhauers einsetzt und durch welchen Zusammenhang sie zu einem integrierenden Teil dieser Entwicklung geworden ist. Es wird das am Schlusse unserer Betrachtungen vollkommen deutlich werden.

Freilich wäre es verfehlt, hieraus zu folgern, daß Schopenhauer kein originaler und selbständiger Geist gewesen wäre. Neue Anfänge in einem absoluten Sinne gibt es in der Geschichte der Philosophie und besonders der neueren Philosophie überhaupt nicht, und für die Beurteilung eines Denkers ist nicht das Mehr oder Weniger an übernommenen Ideen entscheidend, sondern die Kraft und Eigenart, mit der er sie neu durchlebt und aus dem Erlebnis heraus neu gestaltet. Diese Kraft der Persönlichkeit nun tritt uns bei wenigen großen Philosophen so ausgeprägt entgegen wie bei Schopenhauer. Seine Philosophie ist im höchsten Maße durchlebt und aus dem Leben geboren, alle seine Gedanken sind gleichsam durch das Feuer seines Temperaments gegangen und in der inneren Glut zu stahlhartem Eisen geprägt. Ja, es ist fast nirgends die bloß abstrakte Konsequenz der Gedankenzüge, die ihn vorwärts treibt und seine Schlüsse und Ergebnisse erzwingt, vielmehr ist es die konkrete Macht seiner Willensrichtung und des persönlichen Gestaltungsdranges, was diese Ergebnisse von vornherein bestimmt. Hierin liegt zweifellos eine Schwäche: seine Lehre ist im Ganzen und Einzelnen subjektiver gefärbt als es dem philosophischen Denken zukommt. Ja, mehr als das: so konsequent er in der Durchführung der einzelnen Gedankenreihen ist, die ihn einmal ergriffen haben, so blind ist er gegen Widersprüche da, wo mehrere solcher Gedankenreihen, die aus verschiedenartigen Einflüssen oder inneren Erlebnissen hervorgegangen sind, auf einander stoßen. Er zwingt dann, der eigenen Gewaltthätigkeit unbewußt, das Widerstrebende ohne Vermittelung zusammen und glaubt ein organisch-einheitliches System geschaffen zu haben, während in Wahrheit nur die Einheit seiner kraftvollen Persönlichkeit, seiner ausgeprägten Geistesrichtung es ist, die das Ganze zusammenhält. Aber man darf auch die Kraft nicht übersehen, die ihm aus dieser Quelle zufließt und die man in jeder Zeile spürt, die er schreibt. Nichts verkehrter als in seinen Werken selbstgefällige Paradoxie und berechnete

Pose finden zu wollen. Allerdings darf man nicht fordern, wie man es gerade Schopenhauer gegenüber mit Vorliebe getan hat, daß die Lehre eines Philosophen das treue Spiegelbild seines Lebens sei: so einfach ist das Verhältnis zwischen Leben und Denken nicht oder doch nur ausnahmsweise. Bei Schopenhauer wie bei vielen anderen schöpferischen Denkern ist es vielmehr umgekehrt: sein Werk ist der Ausdruck des sittlichen Ideals, das ihm vor der Seele steht und das er im Leben nicht oder doch nur unvollkommen zu erreichen vermag. Ein Willensmensch von heftigem Temperament, von Leidenschaften gepeinigt, die er doch übersteht und verachtet, sucht er Befreiung im intellektuellen Leben, in der willenlosen Weltbetrachtung. Da ihm aber auch diese Betrachtung Leiden zeigt, die Qualen unzähliger ringender und unterliegender Wesen, das vergebliche Streben nach Frieden und Glück, da seine erregbare und dem düstern zugewandte Phantasie diese Qualen allzu heftig miterlebt, so ist ihm das, was sich im Inneren des Menschen diesen vergeblichen Kämpfen und Leiden entgegenstellt, das einzig Wertvolle, und der Gegensatz zwischen Selbstbehauptung und Verneinung des Willens wird ihm der Inhalt des Weltgeschehens. So wird seiner Weltanschauung ein wesentlich moralischer Inhalt gegeben: es ist ein ethisch gerichteter Monismus, den er lehrt. Die ästhetische Betrachtungsart wie sie bei Goethe und Schelling vorherrscht, ist damit freilich nicht aufgehoben, aber sie wird als ein Bestandteil zweiten Ranges auf eine bestimmte Stelle im System beschränkt, und nicht einmal das ist ohne Widerspruch möglich. Aber gerade in diesem Widerspruch kommt die Eigenart Schopenhauers zum deutlichsten Ausdruck.

Denn wenn schon in Schellings früheren Perioden ein dichterisches Element die abstrakte Spekulation durchsetzt, so beherrscht ein solches in noch höherem Grade das schöpferische Denken Schopenhauers. Auch hier zeigt sich die Verwandtschaft beider, und wenn Schelling die gereimte Rede anmutig leicht und zugleich inhaltsvoll floß, so vermochte Schopenhauer bisweilen seinem Empfinden und Denken in Versen von erschütternder Größe und Kraft Ausdruck zu geben. Beide gehören in die Reihe jener großen Denker, deren philosophische Systeme zugleich den Charakter künstlerischer Schöpfungen tragen, wie Plato und Giordano Bruno. Für Schopenhauer ist die Anschauung alles, der Begriff nur ein unzureichendes Mittel ihren Inhalt wiederzugeben. Er bedarf der Anschauung, bedarf des Bildes, um seine Gedanken zur Klarheit zu bringen. In der Region der abstrakten Begriffe vermag er seine Kräfte nicht völlig zu entfalten. Die Souveränität, mit der Hegel die Abstraktion als solche beherrscht, besitzt er weder, noch begehrt er sie. Abstrakte Dialektik ist seiner Methode fremd, und von der Neigung zur Antithese,

zum Dreischnitt, die von Kant bis Hegel die deutsche Philosophie beherrschte, ist nicht die Spur bei ihm zu finden. Dafür treten seine Gedanken mit einer anschaulichen Kraft, in einer Fülle von Bildern und lebendigen Farben hervor, wie sie nur der dichterischen Sprache eignet; niemals häufen sich diese Bilder zu sehr, niemals verwirren sich diese Farben: alles ist mit künstlerischem Instinkt dem Zweck der Darstellung untergeordnet. Und der Kraft der Anschauung tritt die Macht der Stimmung zur Seite: für Schmerz und Mitleid, für Zorn und Entrüstung wie für die selige Stille der philosophischen und künstlerischen Weltbetrachtung trifft er in gleicher Weise ergreifende, ja, erschütternde Töne. Auch hierin liegt eine Schwäche: ein solcher Vortrag ist notwendiger Weise dogmatisch, nicht der Stil eines Suchenden und Forschenden, eher der eines Lehrers, der feste Überzeugungen mitteilt, am meisten der eines Dichters, der seine inneren Erlebnisse dem Leser und Hörer zu eigenem Nacherleben übermittelt. In dieser Totalität der inneren Beteiligung, in der Unmittelbarkeit, mit der sein Denken von Gemüt und Phantasie belebt wird, beruht die Stärke und Schwäche seines Stils wie seiner Philosophie überhaupt.

Wenden wir uns dem Gang dieser Philosophie nunmehr im Einzelnen zu. Die Dissertation in ihrer ursprünglichen Gestalt (nicht in der späteren Bearbeitung, in der sie in die Werke übergegangen ist) zeigt den werdenden Denker noch ganz in Abhängigkeit von Kant. Dieser wird nicht nur durchweg mit höchster Verehrung angeführt und nur in Einzelheiten mit einem gewissen Zagen bekämpft, sondern Schopenhauer bewegt sich noch durchaus in seiner Terminologie und im Bannkreis seiner Denkweise. Er gibt eine scharfe und klare Darstellung des kritischen Grundgedankens unter Ausmerzung der ontologischen Elemente, welche der Vernunftkritik, als ein Kennzeichen Lockeschen Einflusses, noch anhaften. Er polemisiert gegen das Ding an sich, gegen die Anwendung der Kausalität auf das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt; seine Formulierung übertrifft daher in manchen Wendungen die Kants selber an konsequenter Schärfe. Die Behandlung der gesamten Erfahrungswelt ist streng phänomenalistisch. Auf die Möglichkeit, eine völlig andere Auffassung der Welt »aus einem ganz anderen Teile der Philosophie« d. h. offenbar aus der Ethik, vielleicht auch der Ästhetik zu schöpfen, wird als eine »Ahnung« hingedeutet. Es schwebt offenbar Kants Lehre von der praktischen Vernunft und ihrer Freiheit oder doch eine nah verwandte Konzeption vor, womit in Übereinstimmung steht, daß Kants Lehre vom intelligiblen Charakter in der »sehr schätzbaren Schellingischen Interpretation« als ein unvergleichliches Meisterstück gepriesen wird.

Auch im Vorwort des Hauptwerks beruft sich Schopenhauer wiederum auf die Lehre Kants als die einzige Voraussetzung und Grundlage der feinigen. Aber sein Verhältnis zu dieser Lehre ist ein anderes geworden: sie dient ihm nicht mehr bloß zur erkenntnistheoretischen Orientierung und zur Abgrenzung der Erfahrung, sondern zur Grundlage und Vorstufe für seine eigene neue Metaphysik. In der »Kritik der Kantischen Philosophie«, die er dem ersten Band als Anhang hinzufügt, ist diese veränderte Auffassung besonders scharf und prägnant ausgesprochen. »Kants größtes Verdienst ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich«, heißt es hier und diese Scheidung faßt Schopenhauer nicht mehr im erkenntnistheoretischen, sondern im ontologisch metaphysischen Sinne. Er stellt sie in eine Reihe mit der platonischen Scheidung zwischen der Sinnenwelt und der der Ideen, als der wahren Wirklichkeit, mit der Lehre des Vedānta und der indischen Philosophie überhaupt von der Māja, dem wesenlosen Schein der Einzelexistenz im Gegensatz zum Sein der Gottheit. Der Kantische Begriff der Erscheinung verwandelt sich ihm in einer sekundären und unvollkommenen Realität, die sich dem wahren Sein gegenüber verhält wie Träumen zum Wachen.

Als das zweite Hauptverdienst Kants hebt Schopenhauer hervor, daß er »die unleugbare moralische Bedeutung des menschlichen Handelns als ganz verschieden und nicht abhängig von dem Gesetz der Erscheinung noch diesem gemäß je erklärbar, sondern als etwas, welches das Ding an sich unmittelbar berühre, darstellt«. Damit hat er einen bahnbrechenden Schritt zu der letzten entscheidenden Erkenntnis getan, und diese selbst spricht nun Schopenhauer in der Formel aus: das Ding an sich ist der Willen. Dies ist »der einzige Gedanke«, den seine Lehre begründen und mitteilen soll, »dasjenige was man unter dem Namen der Philosophie sehr lange gesucht hat«, wie es in den Eingangsworten des Werkes heißt. Das Verhältnis der Erscheinung zum Ding an sich ist das der Vorstellung zum Willen.

So ergibt sich die Scheidung alles Vorhandenen und Denkbaren in diese beiden Elemente. Hieraus erklärt sich der Titel des Hauptwerks, hieraus auch der in seiner Einfachheit große und klare Aufbau des Systems. Von den vier Büchern, welche das Werk umfaßt, ist das erste der Vorstellung, das zweite dem Willen gewidmet; das erste enthält die erkenntnistheoretische, das zweite die eigentlich metaphysische Grundlegung. Hierauf werden dann in Buch drei und vier die Ästhetik und die Ethik mit der »Heilslehre« behandelt, jene an die im zweiten Buch eingeführte Lehre von der platonischen Idee anknüpfend, diese ganz aus der Willenslehre erwachsend.

Die Welt als Vorstellung zerfällt in die beiden untrennbaren Hälften, Subjekt und Objekt. Keine von beiden kann selbständig, d. h. ohne die

andere existieren oder auch nur gedacht werden. Subjekt sein heißt eben nichts anderes als Vorstellungen bilden und haben, Objekt sein nichts als Inhalt einer Vorstellung sein. Eine nähere Bestimmung dieses Verhältnisses aber ist nicht möglich, weil dasselbe vor allen möglichen Bestimmungen dem gesamten empirischen Sein zu Grunde liegt. Insbesondere ist es ein Fehler, die Kausalität auf die Beziehung, die zwischen Subjekt und Objekt herrscht, anzuwenden und entweder eine Veränderung des Objekts als die Entstehungsursache des Subjekts anzusehen, wie es der Materialismus tut, oder umgekehrt das Objekt auf eine schöpferische Tätigkeit des Subjekts zurückzuführen, wie es Fichte wollte. Die Kausalität wie alle Beziehungen und Bestimmungen, die wir denken können, gelten — hierin bleibt Schopenhauer ganz konsequenter Kantianer — nur für das Gedachte und innerhalb desselben; ihnen allen liegen die gemeinsamen Formen des »Objektseins« zu Grunde. Diese nun sind zunächst wie bei Kant Raum und Zeit. Was sich aber in diesen Formen darstellt, das verbindet der Intellekt durch das Denken der Kausalität, des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung. Diese einzige Funktion des synthetischen Denkens ist für Schopenhauer nunmehr an die Stelle des künstlichen Systems der Kategorien getreten, das er in der Dissertation noch gelten ließ. Auf sie allein führt er nunmehr den gesamten Zusammenhang der Welt als Vorstellung zurück: die Kausalität ist der Faden, an dem diese Welt abläuft. Selbst die neben ihr wichtigste Kategorie der Substanzialität ist in Wahrheit nur eine Folgeerscheinung: Substanz ist nur das, was wir als unverändert im Ablauf des Kausalitätsprozesses annehmen müssen. (Das lehrte beiläufig schon die Dissertation). Alle übrigen Funktionen des Denkens werden zu Gunsten der Kausalität entthront: eine Vereinfachung, aber freilich auch Vergröberung der Lehre Kants, dessen transzendente Analytik Schopenhauer nun in Baufuß und Bogen verwirft. Die psychologische Bedeutung des kausalen Denkens für das Zustandekommen unserer Wahrnehmungsbilder hat der Philosoph durch eine höchst scharfsinnigen Hypothese greifbar gemacht, die später von Helmholtz wieder erneuert worden ist. Was dem Bewußtsein zunächst gegeben ist, sind nur Empfindungen. Erst durch ein mehr oder weniger unbewußtes Schließen, also durch eine unmittelbare Anwendung des Kausalgesetzes gelangen wir zur Vorstellung von Ursachen dieser Empfindungen, also von Objekten außer uns und ihrer Gesetzmäßigkeit. In diesem Sinne nennt Schopenhauer die Anschauung »intellektuell«, aber er braucht diesen Terminus in bewußtem Gegensatz zu dem gleichen Ausdruck bei seinen Vorgängern. Anschauungen sind für uns die einzige Quelle aller Erfahrung wie aller Erkenntnis überhaupt, und es ist gänzlich verkehrt, in Begriffen oder einer Wissenschaft aus Begriffen irgend etwas mehr finden

zu wollen, als den abstrakten Ausdruck dessen, was in unseren Anschauungen enthalten ist; noch viel verkehrter eine »angebliche intellektuelle Anschauung« zur Quelle einer begrifflichen Erkenntnis zu stempeln, welche über den Inhalt der Erfahrungserkenntnis hinaustragen könnte.

Indem Schopenhauer auf diese Weise den Ring, der die Erfahrungswelt bildet und umgrenzt, lückenlos schließt, indem er die durchgängige Relativität der Welt als Vorstellung bis auf die letzte Konsequenz festhält und durchführt, unterscheidet er sich von den älteren nachkantischen Metaphysikern, und seine Polemik gegen Fichte und Schelling erscheint in diesem Punkte begründet. Eine Brücke zum Jenseits, einen Weg zur metaphysischen Erkenntnis der Dinge an sich, kann es von der Vorstellung aus nicht geben. Nur eines läßt sich nach seiner Meinung schon von hieraus erkennen: wenn Raum, Zeit und Kausalität nichts als Formen unserer Vorstellung sind, so können sie dem Wesen der Welt an sich nicht zukommen; dieses muß frei von ihnen sein. Da nun aber alle Vielheit nur in Raum und Zeit gedacht werden kann, so kann auch sie nichts sein als eine Eigentümlichkeit der Erfahrungswelt, und das wirklich Seiende muß eine unterschiedslose, von aller Vielheit freie Einheit bilden. Ohne Raum und Zeit gibt es kein individuelles Sein: sie sind — hier erweckt Schopenhauer einen Ausdruck der Scholastik zu neuem Leben — das »Prinzipium Individuationis«. Das ist nun keine erkenntnistheoretische Schlußfolgerung mehr, sondern ontologische Metaphysik. Aber freilich durfte sich Schopenhauer auf Kants Vorgang in der von ihm so hoch geschätzten zweiten Antinomie berufen, wo in ganz analoger Weise der metaphysischen Welt Freiheit vom Naturgesetz in einem positivem Sinne zugesprochen wird.

Auf diese Weise hat sich Schopenhauer Raum für eine monistische Metaphysik geschaffen, aber diese selbst, woher soll sie kommen? Über das Wesen jener transzendentalen Einheit etwas auszulagen, erscheint vollkommen unmöglich; und das wäre es auch wirklich, wenn der ganze Kreis möglicher Erfahrung durch unsere Vorstellungen ausgefüllt würde. Nun aber fällt in sie hinein noch eine Tatsache oder vielmehr eine Gruppe von Tatsachen, die uns einen ganz anderen Weg, »gleichsam einen unterirdischen Gang« zur Erkenntnis des Dings an sich eröffnen. Ein jeder nämlich erkennt sich nicht nur als Subjekt seiner Vorstellungen, sondern ganz unmittelbar auch als Subjekt seines Wollens. Die Identität beider Subjekte ist ebenlowenig erklärlich wie die Voraussetzungen der Erscheinungswelt überhaupt, aber sie ist eine unbestreitbare Tatsache, und eine Tatsache ist es auch, daß der Wille, wie er sich unmittelbar in unserem Bewußtsein kundgibt, von der Anschauungsform des Raumes frei ist, die den übrigen Vorstellungen anhaftet. Er steht also, wiewohl

auch er der Form des zeitlichen Verlaufs unterliegt, doch dem wahren Wesen der Dinge an sich näher als irgend eine äußere Erscheinung, die in unser Bewußtsein fällt oder fallen kann. Daher vertritt er für uns dieses Wesen selbst, und wir sind berechtigt, wenn auch immer noch in einem uneigentlichen und übertragenen Sinne, ihn als das Ding an sich des Menschen zu bezeichnen. Wenn dem aber so ist, so hat die Philosophie das Recht und die Aufgabe, diese Tatsache zu verallgemeinern und die Welt der Vorstellungen überhaupt auf den Willen als die ihr zu Grunde liegende Realität zu beziehen, oder was dasselbe sagt, unsere äußere Erfahrung von den Objekten nach Analogie unserer inneren, deren Inhalt das Willensleben bildet, zu erklären. Damit wäre denn eine metaphysische Deutung der Welt gegeben, wenn auch keine vollkommene, denn sie bleibt an die Form der Zeit gebunden: eben diese Deutung ist das, was Schopenhauer leisten will.

Die Auffindung jener Analogie ist nun dadurch ermöglicht, daß sie sich in einem grundlegenden Falle geradezu als Identität der äußeren und inneren Erfahrung kundgibt: es ist dies die Wahrnehmung, die ein jeder von seinem eigenen Körper macht. Was sich uns nämlich, durch die Sinne vermittelt, als Funktionen und Veränderungen dieses Körpers darstellt, das empfinden wir stets zu gleicher Zeit unmittelbar als Zustände und Regungen unseres Willens: tatsächlich ist beides dasselbe, nur von zwei verschiedenen Standpunkten aus erfaßt. Diese Identität also gilt es in der gesamten Erfahrungswelt nachzuweisen: jeder Gegenstand, jeder Vorgang ist, von außen gesehen, Objekt einer Vorstellung im Raum und in der Zeit, von innen erfaßt aber, Wille.

Diese Sätze, mit denen Schopenhauer den Grund zu seiner Willenslehre legt, haben offenbar nur dann einen klaren Sinn, wenn unter dem Worte Wille etwas anderes verstanden ist, als der allgemeine Sprachgebrauch und die psychologische Wissenschaft darunter zu verstehen pflegen, — etwas anderes und beträchtlich weiteres. In der Tat faßt Schopenhauer unter diesem Begriff nicht bloß das gesammte Triebleben in allen seinen verschiedenen Formen und Komplikationen zusammen, sondern er betrachtet auch alle Gefühlstöne, alle Abstufungen der Lust und Unlust, als Zustände des Willens selber. Ja, man wird den Umfang dieses Begriffs vielleicht am besten gerecht, wenn man ihn negativ abgrenzt. Alles, was in unserem Bewußtsein nicht sinnliche Anschauung, nicht Vorstellung und nicht abstrakte Erkenntnis ist, ist Wille oder gehört zum Willensleben. Für den also bestimmten irrationalen Teil unseres Seelenlebens, ist offenbar das eigentlich charakteristische, daß er nicht am Faden der Vorstellungen verläuft, nicht von ihnen geleitet wird, vielmehr ihnen vorangeht, als ein dumpfer aber übermächtiger Drang, einer Naturkraft ver-

gleichbar. Seinem ganzen Wesen nach ist der Wille blind und ziellos oder hat doch kein anderes Ziel als eben zu sein. Und in so fern er in die Erscheinung tritt und sich dem Prinzipium Individuationis unterwirft, muß er sich als Willen zum individuellen Sein darstellen, als Wille zum Leben, wie er in allen Trieben und Triebhandlungen des Individuums zu Tage tritt und seine Selbsterhaltung anstrebt.

Die Naturphilosophie Schopenhauers geht ganz und gar darauf hinaus, die Identität der körperlichen mit den Willensvorgängen einerseits, den »Primat des Willens« anderseits durch die gesamte Naturansicht durchzuführen. Mit jener Gleichsetzung nimmt Schopenhauer eine Anschauung wieder auf, die in der Metaphysik des 17. Jahrhunderts bedeutsam hervortrat. Allein von Spinozas Lehre von der Entsprechung der beiden Attribute Denken und Ausdehnung unterscheidet sich die des modernen Philosophen in zwei wesentlichen Punkten. Erstens ist es nicht das verstandesmäßige Denken, welches er den Veränderungen der Körperwelt parallel laufen läßt, sondern das unmittelbare von allem Verstandesmäßigen freie Bewußtseins des Willens und seiner Zustände. Und zweitens weist die Lehre vom Primat des Willens auf die verschiedene metaphysische Wertung der parallelen Reihen hin: bei Spinoza sind Denken und Ausdehnung gleichmäßig reale Zustände des realen Seins oder der Gottheit; für Schopenhauer sind nur die Willensvorgänge relativ real und berühren die wahre Wesenheit der Welt, während alle Vorgänge in der Körperwelt wie die ihnen entsprechenden Vorstellungen nichts sind als die Sichtbarwerdung des Willens, an sich aber keine Realität haben und den Charakter des Scheins tragen. Sieht man nun von dieser letzteren Unterschiedsbestimmung ab, so erscheint Schopenhauer nicht sowohl als Nachfahre einer älteren Metaphysik wie als Vorläufer einer modernen Anschauungsweise: der Lehre vom Parallelismus der Bewußtseins- und Bewegungsvorgänge in der modernen Philosophie, die in Deutschland zuerst von G. Th. Fechner, im umfassendsten Maße aber von Herbert Spencer durchgeführt worden ist.

Seine Grundanschauung nun verfolgt der Philosoph durch die gesamte Körperwelt, beginnend mit den Kräften der leblosen Natur, durch die Pflanzen- und Tierwelt hindurch bis zum Menschen ansteigend. Die Schrift »Über den Willen in der Natur« wie die entsprechenden Abschnitte des Hauptwerks legen Zeugnis von der umfassenden Belesenheit ab, mit der Schopenhauer Unterlagen und Beweise für diese seine Lehre zusammentrug, freilich auch für die bisweilen geradezu naive Unbekümmtheit, mit der er Widersprüche überfah. Neben den Nachwirkungen Goethes tritt besonders der Einfluß der französischen Naturforscher, sowohl der Materialisten des ausgehenden 18. wie der Biologen des

19. Jahrhunderts hervor. Am meisten hat Cabanis auf die Einzelheiten von Schopenhauers psychophysischer Anschauungsweise (wie wir jetzt sogar würden) eingewirkt. Das »bahnbrechende« Werk des Pariser Mediziners das 1802 erschienen war, hat Schopenhauer freilich erst 20 Jahre später kennen gelernt, dann aber eifrig studiert und benutzt.

Eine großartige Gesamtauffassung der Welt entrollt Schopenhauers Naturphilosophie vor unserm Blick. Ganz wie für Goethe ist auch für ihn die Natur oder vielmehr der Wille, der ihr zu Grunde liegt, »das Meer, das flutend strömt gesteigerte Gestalten«. Denn der Gedanke der Steigerung, der zunehmenden Vervollkommenung der Naturgebilde beherrscht den Zusammenhang durchaus. Diese Vervollkommenung besteht darin, daß sich der Wille von Stufe zu Stufe deutlicher objektiviert. Aber über Goethe hinaus führt es, wenn Schopenhauer als Triebfeder des ganzen Prozesses das Bedürfnis, die Notwendigkeit der Selbsterhaltung ansieht. Wie die leblose Natur einen Kampf der Naturkräfte um ihre Selbstbehauptung darstellt, so zeigt uns die organische Welt durchweg das Streben nach Erhaltung und Fortbildung des Individuums und seiner Gattung. Und die Mittel dazu verändern und steigern sich nach dem Bedürfnis, das aus dem Kampf mit rivalisierenden Gattungen hervorgeht, sie steigern und komplizieren sich bis zu dem letzten und höchsten Kampfmittel, das der Wille in der Natur hervorgebracht hat, dem menschlichen Intellekt. Prinzipiell, d. h. seinen Ursprung und Zweck nach, ist auch dieser nicht verschieden von den Kräften und Eigenschaften mit denen die Natur ihre übrigen Geschöpfe, Pflanzen und Tiere ausgestaltet hat: ein Mittel im Kampfe ums Dasein, dem Bedürfnis entsprungen und eben darum unzureichend, die wahre Wesenheit der Welt zu erfassen.

Mit diesem Gedanken ist Schopenhauer offenbar ganz nahe an die Deszendenztheorie in ihrer modernen Gestalt herangerückt, und nimmt man hinzu, daß nach seiner Auffassung auch die Geschlechtsliebe nichts anderes als eine unbewußte Auswahl nach biologischen Gesichtspunkten ist, so scheint es, als ob der letzte Schritt zur Darwinistischen Theorie gar nicht hätte ausbleiben können und die Entstehung der Arten aus dem Kampfe ums Dasein und der natürlichen Zuchtwahl sich ohne weiteres für ihn ergeben müßte. Allein wir finden, daß Schopenhauer die Entwicklung der Arten auseinander entschieden ablehnt und sie in einer ausgeführten, freilich sehr achtungsvoll gehaltenen Polemik gegen Lamarck, für einen genialen Irrtum erklärt. Dieser Irrtum soll darin bestehen, daß Lamarck seine Konstruktion der Gattungen nicht anders denken konnte, als in der Zeit durch Succession, d. h. eben als Entwicklung. In Wahrheit aber wirke der Wille in der Natur nicht als eine physische Macht in der Zeit, sondern als eine metaphysische durch eine Reihe »außerzeitlicher

Willensakte«, die dem Dasein der Gattungen und Individuen vorangehen. Dieser Begriff ist nun freilich in sich selbst widersprechend, und die auf ihn begründete Naturdeutung zieht auf eine absurde Weise beständig die Erscheinungswelt heran, um einen metaphysischen Vorgang zu erklären. Die anatomische Gestalt der Tiere wird durch den Willen bestimmt: »er macht daraus, was sein jedesmaliges Bedürfnis heischt. Will er als Affe auf einem Baum herumklettern, so greift er alsbald mit vier Händen nach den Zweigen« und Ähnliches.

Fragen wir nun, wie der Philosoph dazu kommt, den kausalen Zusammenhang der Erfahrungswelt, den er selbst doch so entschieden vertreten hat, so willkürlich zu durchbrechen, so liegt der Grund darin, daß er »die Stufen der Objektivation des Willens« die Gattungen der Erscheinungswelt als metaphysisch festgelegt ansah und zwar durch die »Platonischen Ideen«, wie er sie nennt, die ewigen Formen und »unerreichbaren Musterbilder der Dinge«. Woher sie stammen, woher und wie ihre Realität zu denken ist, das erfahren wir nicht. Wenn alle Vielheit nur ein irrealer Schein ist, so sollte man meinen, daß auch die Vielheit der Ideen das ewig Eine und Reale, für das es kein Geschehen und kein Erleiden gibt, nicht berühren noch als metaphysische Realität aus ihm hervorgehen könne, auch die Ideen müßten also der Erscheinungswelt angehören. Und doch sind sie nach Schopenhauers Lehre frei von den Formen der Erscheinungswelt, und der Wille »geht in sie ein«, bevor er sich nach dem Prinzipium Individuationis objektiviert. Sie stehen in der Mitte zwischen Ding an sich und Erscheinung, keinem von beiden wesensgleich oder angehörig. Es ist der unklarste Lehrbegriff, den Schopenhauers System enthält, und er wird durch keinerlei Konsequenz aus der Gesamtanschauung oder den einzelnen Gedankenzügen mit Notwendigkeit hervorgetrieben. Schon hierdurch werden wir darauf hingewiesen, daß er durch äußere Einflüsse oder als ein Rest einer früheren Stufe der Gedankenentwicklung in das System eingedrungen ist. Beides ist der Fall. Auf Plato führt ja Schopenhauer schon durch den Ausdruck selber die Idee zurück, und in der Ästhetik wird uns die Bedeutung dieser Seite seiner Lehre greifbar entgegentreten. Die Idee als Stufe der Objektivation aber ist nicht platonisch, sondern sie gehört Schelling an, dessen »Potenzen« dem Wesen nach daselbe sind, und der in seiner späteren Ideenlehre die subjektiven und objektiven Entwicklungsformen des Absoluten in ganz ähnlicher Weise in eins setzt. Wir wissen, wie früh Schopenhauer von Platos Lehre ergriffen wurde: als er sein System entwarf, faßte er sie offenbar, ohne es zu wissen, von vornherein im monistischen Geiste der Identitätsphilosophie. —

Bis hierher erscheint die Metaphysik Schopenhauers ihrem Inhalt nach wesentlich biologisch bestimmt. Nun aber hat seine gesamte Betrachtungs-

weise noch eine andere Seite, und erst diese eröffnet uns den Zugang in das Innerste, in das eigentliche Wesen seiner Philosophie: es ist die moralische.

Wie wir wissen, ist Schopenhauers Wille ein blinder und zielloser Drang, und hier liegt der Unterschied, der seinen Willensbegriff von denen Kants und Fichtes entscheidend trennt. Kants Wille ist ganz und gar ein Vernunftvermögen, seiner Natur nach dem Begehren entgegengesetzt, nicht ein Trieb oder etwas triebartiges, sondern die Kraft, aus Motiven der Vernunft dem Triebe zu widerstehen: er hat mit Schopenhauers Willen tatsächlich nichts als den Namen gemeinsam. Nicht minder ist Fichte dem Grundzug seiner Philosophie nach rationalistisch bestimmt und dazu noch in weit höherem Grade als Kant teleologisch gerichtet. Kann man doch ohne Übertreibung sagen, daß sein System der konsequenteste Versuch ist, den die Geschichte des Denkens kennt, das was ist, restlos aus dem, was sein soll, zu erklären. Sein Ich als unendliches Streben, als Trieb und Tathandlung hat freilich mehr Verwandtschaft mit Schopenhauers Weltwillen, als Kants Willensbegriff. Aber das Ich ist doch auch für Fichte im Wesentlichen eine durchaus rational bestimmte Funktion: vernunftgemäße sittliche Zwecksetzung ist sein eigentliches Wesen. Daher empfängt Fichtes Willenslehre, wie sein System überhaupt, nur aus ethischen und teleologischen Gesichtspunkten heraus ihr inneres Leben, nur aus solcher wird sie verständlich. Bei Schopenhauer dagegen erscheint es zunächst problematisch, wie auf den blinden und ziellosen Willen, der am unmittelbarsten in den Kräften der unorganischen Natur zu Tage tritt, moralische Kategorien überhaupt angewendet werden können. Und doch hat uns schon die Kritik der Kantischen Philosophie gezeigt, daß auch für seine Willenslehre ethische Impulse und Anschauungen von vornherein maßgebend waren. Wie ist dieser Zwiespalt zu lösen? Den Weg dazu hatte Schelling gewiesen und zwar in der 1809 erschienenen Schrift: »Betrachtungen über das Wesen der menschlichen Freiheit«, die den Übergang zur theosophischen Periode dieses Denkers gewissermaßen einleitet. Es ist freilich derselbe Weg, den von Plotin und den Neuplatonikern an alle Mystiker gewandelt sind. Schelling unterscheidet zwei Prinzipien des Willens. Das Eine, das aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Kreatur, der Selbstsucht oder Begierde, d. h. blinder Wille«. Ihm steht der Verstand als »Universalwille« entgegen. »Im Menschen ist die ganze Macht des finsternen Prinzips und in eben demselben die ganze Kraft des Lichts«. Die »Erhebung des Eigenwillens«, der danach strebt, »das was er nur in der Identität mit dem universalen Willen ist, als Partikularwillen zu sein«, ist das Böse. Wenn im Gegenteil »statt des Geistes der Zwietracht, der das eigene Prinzip vom all-

gemeinen scheiden will, der Geist der Liebe in ihm waltet, das ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung«. Man sieht trotz der mystischen Färbung dieser Sätze deutlich, daß für den Monisten der Wille zum Einzeldasein, das Prinzipium Individuationis, das Prinzip des Bösen ist, die Erhebung in das Allgemeine, die Auflösung in das allumfassende Sein, das Gute. Und von hier aus wird auch Schopenhauers Willensmetaphysik in ihrem letzten Grunde verständlich. Sein Wille ist tatsächlich nicht nur in der Erscheinung, sondern seinem Wesen nach der Wille zum Leben, d. h. zur Individuation, zur Einzelexistenz und eben deshalb ist er an sich schuldvoll und antimoralisch. Da nun aber die Welt nach Schopenhauer ganz und gar auf diesem Prinzip beruht, da sie nichts ist als die Objektivierung des Willens zum Leben, so ist sie auch nicht wie bei Schelling ein Kampfplatz zweier entgegengesetzter Prinzipien, sondern der Schauplatz auf welchem nur ein in sich widersinniger und unvernünftiger Wille in immer neuen Gestaltungen hervortritt, die einander immer wieder bekämpfen und vernichten. So stellt Schopenhauer den monistischen Charakter seiner Lehre sicherer als das Schelling trotz aller mystisch pantheistischer Wendungen in jener Schrift vermocht hat, aber freilich auch die Einseitigkeit der pessimistischen Weltbetrachtung ist damit entschieden.

Denn von hier aus und nur von hier aus fällt das rechte Licht auf den originellsten, am meisten bewunderten und am meisten bekämpften Teil seiner Philosophie, den Pessimismus. Von allem, was Schopenhauer geschrieben hat, ist das Kapitel »Von der Nichtigkeit und den Leiden des Lebens« in die weitesten Kreise gedrungen. Für viele verknüpft sich sein Name ausschließlich mit dem Begriff der Weltverneinung. Dennoch ist diese Lehre und ihr Zusammenhang mit dem Ganzen des Systems auch in Fachkreisen oft zu flach und einseitig aufgefaßt worden. Denn Schopenhauers Pessimismus ist mehr als ein bloßer Spiegel seines persönlichen Temperaments und viel mehr als eine kalte Abrechnung zwischen den Freuden und den Leiden, die das Leben bringt.

Allerdings nimmt er auch diese Elemente in sich auf. Das überempfindliche Nervensystem des Denkers, die fast pathologische Reizbarkeit seines Temperaments, seine dem düstern zugewandte Phantasie bewirken, daß er nicht nur selbst jede Widerwärtigkeit, jedes Leiden und jeden Mißerfolg, den ihm das eigene Leben bringt, auf das Schneidendste empfindet, sondern daß er auch die Qualen der anderen Wesen, die er sieht oder von denen er hört, wie eigene nachfühlt. So schildert er die Leiden der vom Verfolger überwältigten Tiere, so die Pein des ruhelosen und erfolglosen Strebens. Und die Großzügigkeit seiner Phantasie bewirkt, daß sich ihm diese Züge zu einem umfassenden Weltgemälde von

dunkel brennenden Farben gefaltet. Kein Teil seiner Philosophie ist so subjektiv gefärbt wie dieses Gemälde, in keinem anderen tritt der dichterische Charakter seiner Weltbetrachtung so deutlich hervor. Daher haben diese Schilderungen eine Gewalt, der sich kein Leser so leicht entzieht, und begreiflich ist es, daß sie stark gewirkt haben und noch heute auf künstlerisch gerichtete und verwandte Seelen wirken.

Der elementaren Tiefe dieses Empfindens gegenüber will ein verstandesmäßiges Abwägen der Lust- und Unlustbilanz nicht viel bedeuten. Natürlich liegt es im Namen wie in der Sache, daß der Pessimismus eine Wertung des Lebens im eudämonistischen Sinne ist, und eine solche nimmt denn auch Schopenhauer vor. Für ihn stehen vereinzelte Momente der Lust und der Befriedigung unendlich vielem Leiden gegenüber. Ja, die Lust selbst ist nur ein negativer Zustand, das Aufhören eines Leidens, das kurze Zwischenstadium zwischen Schmerz und Langerweile, zwischen denen das Leben des Menschen hin und her pendelt, und das aus rasch schwindender Illusion hervorgeht. Der Behauptung, daß die Welt gut, ja, die beste aller möglichen Welten sei, stellt er die entgegengesetzte gegenüber: sie ist grundschlecht, ja, die schlechteste aller möglichen Welten. Aber es liegt ihm sehr fern, durch ein messendes und rechnendes Verfahren diese Tatsache beweisen zu wollen, und er würde Eduard von Hartmanns Wahrscheinlichkeitsrechnung ebenso entschieden wie gelegentliche neuere Versuche dieser Art abgelehnt haben. Erklärt er es doch für ganz überflüssig, zu fragen, ob des Guten oder des Übels mehr auf der Welt sei, denn schon das bloße Dasein des Übels entscheide die Sache. Und in der Tat, empirisch genommen, ist die Frage nach dem Werte des Lebens nicht anders als individuell zu entscheiden; sie wird von jedem Einzelnen nach seinen Erfahrungen und Lebensgefühlen beantwortet werden. Aber für Schopenhauers Pessimismus ist das wesentliche, daß der Unwert und die Verwerflichkeit des Lebens aus dem tiefsten Wesen der Welt stammt und der empirischen Bestätigung kaum bedarf.

Jenes alte mystische Motiv, das Schopenhauer wahrscheinlich zuerst in Schellings Schrift von der Freiheit entgegengetreten war, wird hier wieder lebendig: die Selbstentzweiung des Willens, also der Trieb zur individuellen Existenz ist eine Schuld, die Urschuld, und das Leiden ist seine notwendige Vergeltung. Wie kann eine Welt, deren Wesen Wille ist, anders als unvollkommen und qualvoll sein, da es ja im Wesen des Willens liegt, daß er ewig unbefriedigt sein muß: »ein rastloser Drang, für den Stillung soviel bedeuten würde, wie Vernichtung.« Wie kann die Erscheinungswelt, die aus der Selbstentzweiung des Willens hervorgegangen ist, anders als leidvoll sein, da ja doch jene Entzweiung ewigen Kampf und damit ewiges Leiden bedeutet! Und die Entwicklung der Natur, die Steigerung

ihrer Gebilde, sie ist zugleich eine Steigerung des Leidens: denn mit der zunehmenden Klarheit des Bewußtseins, nimmt auch das Bewußtsein des Leidens an qualvoller Deutlichkeit und schmerzwirkender Intensität zu; beides erreicht seinen Gipfel im Menschen.

Die Schuld, durch welche das Individuum wird und ins Leben tritt, ist nicht in der Erscheinungswelt kontrahiert. Sie ist ein metaphysischer Willensakt, der außerhalb des empirischen Seins liegt. Aber dieses letztere ist ganz und gar seine Folge. Leiden ist Vergeltung für die Selbstbejahung des Willens, Tod die Vergeltung für die Geburt. Im Kampfe ums Dasein, der das Leben bildet, tritt wie das Wesen des Willens überhaupt, so auch die Schuld, mit der er behaftet ist, und die Strafe, der er unterliegt in die Erscheinung. Das Leiden der Kreatur ist nicht nur Mitleid erregend, es ist auch empörend wegen seiner Zwecklosigkeit, »empörend und himmelschreiend« wegen der Grausamkeit der Sieger, die das unterlegene Geschöpf gefühllos quälen und vernichten, um bald selbst dem Würger zum Opfer zu fallen. »Was für eine entsetzliche Natur ist es, der wir angehören!«

Hier also eröffnet sich uns der tiefste Einblick in das Wesen des Schopenhauerschen Pessimismus. Dieser ist im letzten Grunde ethischen Charakters wie seine Willenslehre, ja seine Weltbetrachtung überhaupt. Und von hier aus wird nun auch der Zusammenhang verständlich, in welchem die praktischen Teile seiner Philosophie, Ästhetik und Ethik, mit seiner Metaphysik stehen.

Wo Wille ist, da ist Leiden, und nur wo er erlischt und sei's auch bloß für Momente, da steht für eben diese Momente »das Rad des Ixion still« und das Individuum ist für diese Zeit erlöst von den Qualen des Wollens und den Leiden des Daseins. Aber wie kann ein solcher Stillstand eintreten, woher die zeitweilige Befreiung kommen? Es zeigt sich, daß dasselbe Werkzeug, welches das Leiden aufs höchste steigert, auch die Linderung, die zeitweilige Erlösung bringt. Dieses Werkzeug ist der Intellekt des Menschen. Er ist geschaffen im Dienst des Willens und zum Zweck der Selbsterhaltung »gleich den Hörnern und Klauen des Tieres«. Darum hat er zunächst nichts befreiendes und erlösendes, wiewohl er den Gipfel dessen bildet, was der Wille in der Natur hervorgebracht hat. Für die meisten Menschen bleibt er ein Sklave ihres individuellen Willens, ausschließlich praktisch gerichtet, zur Befreiung ihrer Bedürfnisse und Wünsche verwendet, immer umfassen vom »Schleier der Maja«. Aber der Sklave vermag sich auf Augenblicke wenigstens vom Dienste des Willens loszureißen, und wenn dies geschieht, so sieht er die Welt nicht mehr als ein Einzelwesen unter vielen anderen, nicht mehr aus dem engen Winkel seiner Nöte und Zwecke, sondern aus der erhabenen Höhe der allgemeinen

Kontemplation, wo die Welt ohne Schleier klar und eben vor ihm liegt: er wird zum »reinen Weltauge«. Das ist der ästhetische Zustand, die Seelenverfassung, in welcher der Genius des Künstlers die Natur und die Menschheit anschaut. Es ist ein Zustand reinsten Glücks, seliger Selbstvergessenheit; Schopenhauer wird nicht müde, ihn zu preisen. Wer nun so die Welt sieht, dessen Blick vermag zwar noch nicht bis zum Wesen der Dinge an sich, dem Willen in seiner Einheit, durchzudringen, aber er weilt auf den Ideen, den ewigen Vorbildern der Dinge, und alles Einzelne ist ihm nichts als das vergängliche Abbild der unvergänglichen Form. Indem der Genius reinere und klarere Abbilder hervorbringt, als es die Natur in ihren individuellen Erscheinungen vermag, erweckt er auch in anderen die Anschauung der Ideen und gibt ihnen Teil an der Seligkeit seines Zustandes.

Auf diesen Grundgedanken baut Schopenhauer eine höchst geistvolle Kunstlehre auf. Den Stufen der Objektivation des Willens entsprechen die einzelnen Künste: die Architektur bringt die niedrigste Stufe, die Kräfte der unorganischen Welt, zur Anschauung, während Gartenkunst, Tiermalerei und Tierbildnerei die lebendige Welt in ihren zahllosen Gestalten darstellen. Menschliche Schönheit, die vollkommenste Objektivation des Willens auf der höchsten Stufe seiner Erscheinung, ist der Gegenstand der Historienmalerei und der Skulptur Darstellung des Menschen in der zusammenhängenden Reihe seiner Bestrebungen und Handlungen der große Vorwurf der Poesie. Ganz abgefordert von allen anderen Künsten endlich steht die Musik. Sie ist nicht Nachbildung oder Wiederholung einer Idee, sondern Abbild des Willens selbst. Sie ist die eigentlich metaphysische Kunst. Deshalb ist die Wirkung der Musik so sehr viel mächtiger und eindringlicher als die der anderen Künste, »denn diese reden nur von Schatten, diese aber vom Wesen«.

Zwei korrele Gedanken sind es mithin, die den Charakter dieser Ästhetik bestimmen, beide lassen deutlich die Beziehungen erkennen, durch die sie mit der Anschauungsweise unserer klassischen Dichter und Denker, deren Schüler und jüngerer Zeitgenosse Schopenhauer war, verknüpft sind. Künstlerisches Anschauen und Schaffen beruht auf der Erhebung über das Individuelle. Die Kunst sucht und bildet das Typische, das immer zugleich, und am deutlichsten in der Poesie, ein Symbolisches ist, d. h. im äußeren Abbild der Dinge ihr inneres Wesen zum Ausdruck bringt. Das ist genau die Ansicht, die Goethe und Schiller auf dem Höhepunkte ihres Schaffens leitete; von Goethe und nächst ihm von Schelling ist dann der Typus in diesem Sinne zu metaphysischer Bedeutung erhoben worden. Wie sehr Schopenhauers Ansichten auch im Einzelnen durch die klassische Richtung bestimmt sind, davon zeugt seine Lehre vom Schönen, das ihm

mit dem Typischen geradezu identisch ist, sowie die ganze Richtung seines Geschmacksurteils, zumal über Malerei und Skulptur.

Dem typischen Sein aber entspricht ein typisches Sehen. Die willenlose Kontemplation Schopenhauers geht in ihrem Ursprung deutlich auf Kants interesselose Anschauung zurück, und diese Lehre hatte gleichfalls schon von Schiller eine tiefsinnige Weiterbildung erhalten. Auch sie wird bei Schopenhauer ganz ins metaphysisch Mystische gewendet, denn die Losreißung des Intellekts vom Dienst des Willens ist ihm kein psychologischer, sondern ein metaphysischer Akt.

In der ersten Entwicklungsperiode seines selbständigen Denkens hatte Schopenhauer der kontemplativen Anschauung unter der Bezeichnung des »Besseren Bewußtseins«, eine weitere Bedeutung als nur für die Kunst angewiesen. Auch die philosophische Erkenntnis und die ethische Wertung wurde auf das »bessere Bewußtsein« zurückgeführt, und es ist deutlich, wie in dieser Konzeption Goethes typisches Sehen und Schellings intellektuelle Anschauung mit dem Begriffe der interesselosen Betrachtung zusammentrafen. In dem abgeschlossenen Lehrsystem ist von ihr nur die willenlose Kontemplation als Korrelat der Ideenlehre übrig geblieben. Allein die ursprüngliche Zusammenfassung des künstlerischen Sehens mit dem philosophischen Erkennen hat gleichwohl Spuren hinterlassen, und diese konnten für die Ästhetik nicht vorteilhaft sein. So lebendig das künstlerische Empfinden ist, das aus ihren Einzelheiten spricht, so hinreißend vielfach die Wirkungen geschildert werden, die von der Kunst ausgehen, so kann das doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß diese Ästhetik ihrem Prinzip nach ganz einseitig intellektualistisch ist, und daß in derselben weder die Phantasie noch das eigentlich künstlerische Gefühl zu ihrem Rechte kommen. Schopenhauer bezeichnet die Kunst geradezu als eine Erkenntnisart, und daß sie Einsicht vermitteln soll, ist ein Gedanke, der sich durch alle seine Betrachtungen hindurchzieht. Am deutlichsten wird das bei der Behandlung der Tragödie, die der Philosoph als den Gipfel der Dichtkunst bezeichnet. Diesen höchsten Wert spricht er ihr zu, weil die Darstellung des Leidens die Einsicht in die Zwiespältigkeit und Nichtigkeit des Willens vermitteln soll. Eben hierin tritt aber ein noch bedenklicherer Widerspruch zu Tage, der der gesamten Ästhetik anhaftet: die Welt ist unvollkommen und schmerzvoll, und doch soll die Anschauung dieser Welt in ihren konstituierenden Grundzügen, den Ideen, lustvoll, ja beseligend sein. Es muß von hier aus seltsam erscheinen, daß man Schopenhauers Philosophie bisweilen einen einseitig ästhetischen Charakter zugesprochen hat. Das umgekehrte ist der Fall: seine Ästhetik trägt allzu deutlich das Gepräge metaphysischen Erkenntnisstrebens.

Noch wesentlicher freilich als dieser intellektualistische Zug ist es für

die Eigenart des Gesamtsystems, daß der ästhetische Zustand im letzten Grunde ethisch bestimmt ist; denn die Aufhebung des Willens ist, wie wir alsbald sehen werden, ein moralisches Phänomen, und Schopenhauer selbst hat auf diese Analogie und Verwandtschaft hingewiesen. In diesem Sinne ist seine Ästhetik eine Vorstufe für die Ethik, die das eigentliche Zentrum der Schopenhauerschen Philosophie bildet.

Um diese Ethik zu verstehen, müssen wir uns zunächst vergegenwärtigen, daß die Lehre vom Primat des Willens notwendigerweise einen strengen Determinismus begründet. Der Charakter des Menschen, seine Willensrichtung ist durch einen metaphysischen Akt vor der Geburt ein für allemal festgelegt. Der Mensch hat nicht nur werden wollen, bevor er geworden ist, sondern er hat auch das werden wollen, was er ist. Ja er ist tatsächlich nichts anderes als die Erscheinung jenes metaphysischen Willensaktes, unter der Form der Zeit angeschaut. Daher ist der angeborene Charakter absolut unveränderlich und unzerstörbar. Die Erkenntnis kann vermehrt, die Intelligenz erhöht werden, und damit können alte Motive seines Willens unwirksam, neue wirksam werden. Aber Motive sind nichts als Gelegenheitsursachen; sie bestimmen die Äußerungen des individuellen Willens, aber nicht sein Wesen und seine Richtung. Der menschliche Wille kann zwischen zwei Motiven schwanken, aber nur so, wie etwa eine Nadel schwankt, wenn sie zwischen zwei Magneten schwebt: das stärkere Motiv siegt mit Notwendigkeit, und die Entscheidung ist nur scheinbar Sache der Vernunft, die in Wirklichkeit nicht herrscht, sondern nur zu vorstellungsmäßigem Bewußtsein bringt, was sich auch ohne sie vollziehen würde.

Allerdings lehnt Schopenhauer die Idee der Verantwortlichkeit und die Tatsache des Gewissens nicht etwa als Illusionen ab; im Gegenteil, er betont ihre Bedeutung nachdrücklich. Nur erklärt er es für einen Irrtum, eine Selbsttäuschung, wenn wir sie auf unsere einzelnen Taten beziehen: sie gelten in Wahrheit dem was wir sind, nicht dem was wir tun oder getan haben. Denn die Taten sind notwendige Folgen des Seins: »Operari sequitur esse«. Daher entflammen Verantwortlichkeit und Reue dem metaphysischen Zusammenhang der Dinge und haben eine tiefere Bedeutung als bloßen Erfahrungstatsachen zukommt. Im Zusammenhang der Erscheinungswelt freilich haben sie eben darum weder Grund noch Wirkung. An dem gesetzmäßigen Ablauf der Willensäußerungen eines Menschen vermögen sie nichts zu ändern; noch weniger freilich sind sie im Stande den Charakter selbst, der der Kausalität nicht unterworfen ist, umzubilden.

Wenn dem so ist, so hat es keinen Sinn, von einem allgemein verbindlichen Sollen zu sprechen. Abgesehen davon, daß nicht abzusehen ist, woher ein solches abgeleitet werden könnte, so würde das Sittengebot die

Gefinnung des Menschen tatsächlich niemals beeinflussen können, eine Ethik also, die imperativisch Gesetze für das Handeln geben will, wie die Kantische, ist vom Standpunkt eines konsequenten Determinismus aus nicht möglich. Die Aufgabe der Ethik ist nicht, vorzuschreiben, sondern die Handlungen und Gefinnungen der Menschen zu beschreiben und zu deuten. Der Typus der deskriptiven Ethik ist von Schopenhauer zum ersten Male aufgestellt, wenn auch freilich nicht rein durchgeführt. Denn im wesentlichen kommt es ihm doch auf die metaphysische Begründung eines Werturteils an.

Zu diesem Zweck teilt er die empirisch gegebenen Triebfedern des menschlichen Willens in drei Klassen ein: eigenes Wohl, fremdes Wehe, fremdes Wohl. Je nach der Stärke und Häufigkeit, mit der diese Motive in einem Individuum auftreten, ist seine Willensrichtung als Egoismus und Bosheit einerseits, als Mitleid anderseits bestimmt. Egoismus und moralischer Wert aber schließen einander schlechthin aus; folglich ist das Mitleid die einzig ethisch wertvolle Triebfeder: aus ihm gehen die beiden Tugenden der Gerechtigkeit und der Menschenliebe hervor, die den ganzen Inbegriff der moralisch wertvollen Handlungen ausfüllen.

Dieses Prinzip der Moral bringt äußerlich genommen nur das in der Erfahrung gegebene Werturteil der Kulturmenschheit überhaupt auf eine feste Formel. Aber nun sucht und findet Schopenhauer den letzten Grund dieser Wertung im Metaphysischen: alle Moral muß aus der intuitiven Erkenntnis entspringen, welche im fremden Individuum dasselbe Wesen erkennt, wie im eigenen. Im Mitleid offenbart sich das Bewußtsein, daß die Individualität nur ein trügender Schein und alles Existierende seinem Wesen nach Eins ist. Fremdes Leiden ist eigenes Leiden. Der Edle und Gerechte wird inne »daß der Unterschied zwischen ihm und anderen, welcher dem Bösen eine so große Kluft ist, nur einer vergänglichen täuschenden Erscheinung angehört: er erkennt unmittelbar und ohne Schlüsse, daß das Ansehen seiner eigenen Erscheinung auch das der fremden ist, nämlich jener Wille zum Leben, welcher das Wesen jeglichen Dinges ausmacht und in Allem lebt; ja, daß dieses sich sogar auf die Tiere und die ganze Natur erstreckt: daher wird er auch kein Tier quälen.«

So erscheint die ethische Anschauung, welche dem Christentum mit den indischen Weltreligionen gemeinsam ist, hier als unmittelbare Konsequenz der monistischen Grundansicht. Freilich fand Schopenhauer starke Anregungen und sogar vorbildliche Gedankenzüge in der indischen Philosophie des Vedānta und des Buddhismus. Er entlehnt ihr die Formel *Tat Tvam asi*, die er so oft und bedeutungsvoll wiederholt: »Das bist du«, das heißt: in jedem lebendigen Wesen erkennst du das eigene Ich wieder. Besonders für seine Liebe zu den Tieren, für seinen Abscheu gegen jede

Tierquälerei beruft er sich auf die buddhistische Morallehre, die in dieser Hinsicht das Christentum an Großherzigkeit und Güte übertrifft. Der christlichen Liebe gegenüber erscheint sein Prinzip des Mitleids freilich wesentlich negativ gefaßt und allzu eng. Allein der pessimistische Philosoph kann konsequenter Weise nicht anders formulieren, weil ihm Glück und Freude Illusionen sind und also die positive Beförderung dieses Zustandes kein wertvolles Ziel sein kann. Daher kann es nur darauf ankommen, fremden Schmerz als den eigenen zu empfinden und ihn dem entsprechend so weit als möglich abzuwehren, wie es die indische Ethik vorschreibt.

Von indischen Gedankenzügen mehr noch als von christlichen wird der Denker denn auch geleitet, wenn er den ethischen Standpunkt übersteigend, mit der Lehre von der Askese den Gipfel seiner praktischen Philosophie erreicht und zugleich ganz und gar ins Gebiet der Mystik hinüberschreitet. Schon der ästhetische Zustand, noch entschiedener aber der ethische Vorgang des Mitleids beruhen auf dem Durchbrechen der Erscheinungswelt durch ein metaphysisches, überindividuelles Prinzip und, was dem entspricht, ein zeitweiliges Aufhören des individuellen Willensdrangs. In der Kunst war es, wie wir wissen, ein intellektuelles Moment, die Anschauung der Ideenwelt, wodurch sich der einzelne über die individuelle Existenz erhebt, in der Ethik ein Gefühl, ein unmittelbares metaphysisches Empfinden, das sich allem Empirischen entgegensetzt und die Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen ergreift. Aber beide bezeichnen nur vorübergehende Zustände, denn auch das Mitleid äußert sich seinem Wesen nach nur in einzelnen, wenn auch oft wiederholten Impulsen und Akten. Wo es aber zum dauernden Zustand wird, wo es sich zum Mitfühlen des ganzen Leidens der Welt erweitert und vertieft, da führt es mit innerer Notwendigkeit zur Brechung des Willens zum Leben. Wer so empfindet, dessen Wille wendet sich, bejaht nicht mehr sein eigenes in der Erscheinung zum Ausdruck kommendes Wesen, sondern verneint es. Das Phänomen, wodurch dieser Zustand sich kundgibt, ist die Askese: es ist die Gesinnung und Lebensweise der christlichen wie der indischen Heiligen und Büsser, wenn man dieselbe ihrer dogmatisch-mystischen Außenschale entkleidet. Die Brechung des Willens ist die Gnadenwirkung, von der jene in ihrer Sprache reden. Denn diese Umkehr ist ein wirkliches Wunder, ein metaphysischer Akt, dessen Möglichkeit von keinem empirischen Standpunkt einzusehen ist, ja, mit allen Gesetzen der Natur und der Erscheinungswelt in völligem Widerspruch steht. Für die, in denen der Wille zum Leben erloschen ist, ist auch die Welt, sein Spiegel, aufgehoben: diese unsere sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen wird zum Nichts. Freilich das Nichts ist nur ein relatives; es ist nur für uns eine reine Negation, die wir uns keinen Begriff von einem Sein nicht in-

dividueller Art, einem Sein ohne Zeit und Raum zu machen vermögen. Wer aber gleichwohl eine positive Kenntnis davon erlangen will, den kann man nur auf den Zustand verweisen, »den alle Die, welche zur vollkommenen Verneinung des Willens gelangt sind, erfahren haben, und den man mit den Namen Ekstase, Entrückung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott usw. bezeichnet hat.« So endigt auch Schopenhauers Philosophie wie die Schellings, wie so mancher andere bedeutungsvolle Ansatz romanistischen Denkens, in ausgesprochenem Mystizismus, in der Verneinung allen rationalen Erkennens und Verstehens, der Versenkung in völlig gefühlsmäßige, religiös gesteigerte Seelenzustände.

Mit Recht haben schon Schopenhauers erste Anhänger darauf hingewiesen, daß die Lehre von der Verneinung des Willens im Widerspruch mit der monistischen Grundanschauung steht: nach dieser ist ja der Wille nur einer, und wenn er in einer seiner Erscheinungen aufgehoben werden könnte, so würden hiermit auch alle übrigen vernichtet sein. Für den mystischen Standpunkt, auf dem Schopenhauers Philosophie endigt, kommt es freilich nicht allzu sehr darauf an, ob das unerkennbar Geheimnisvolle sich in der Welt der Vorstellung als Widerspruch äußert. Allein es tritt, was wichtiger ist, von hier aus der Grundwiderspruch hervor, der sich durch Schopenhauers gesamte Willenslehre hindurchzieht. Aus einem metaphysischen Willensakt nimmt die Welt als Vorstellung ihren Ursprung; mit einem gleichen Willensakt findet sie ihr Ende: wie kann eine solche Anschauung von der Lehre von der Idealität der Zeit und des Kausalbegriffs bestehen? und was für ein Recht hat der Philosoph, der sie lehrt, gegen Schelling und Hegel als gegen »Märchenerzähler« zu polemisieren, weil sie den Begriff der Entwicklung auf das Ding an sich angewendet haben? Tatsächlich wird ja nicht nur der metaphysische Anfangs- und Endakt, sondern nahezu alles, was der Philosoph von dem Verhältnis des Willens zur Natur und zur Erscheinung überhaupt lehrt, nur durch die Anwendung des Zeitbegriffs und der Kausalität verständlich. Der letzte Grund dieses fundamentalen Widerspruchs ist offenbar der, daß von dem kritischen Standpunkt aus, der Schopenhauers Ausgangspunkt bildet, sein Wille eben kein metaphysischer, sondern ein empirisch psychologischer Faktor ist: der auf Kant stehende Philosoph betrachtet gleichwohl die innere Erfahrung als metaphysische Erkenntnis, das psychologisch bestimmte Innenwesen des Menschen als eine metaphysische Realität, auf welche die Erscheinungen in der Außenwelt zurückzuführen sind. Der Widerspruch in dieser anthropomorphistischen Tendenz tritt deshalb um so unverhüllter hervor, weil es nicht wie bei Schelling durch philosophische Anschauung gewonnene Begriffe, sondern unmittelbare Gefühls- und Willenserlebnisse sind, durch die Schopenhauer die Welt zu deuten unternimmt.

Blicken wir noch einmal zurück, um aus dem Ergebnis unserer Betrachtungen die geschichtliche Position Schopenhauers, wie sie sich als Ergebnis unserer Betrachtungen darstellt, endgiltig zu bestimmen.

Die erkenntnistheoretische Frage nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt der Erfahrung, wie sie von Kant gestellt worden war, hatte sich in Schellings Philosophie zu dem metaphysischen Problem vom Verhältnis des bewußten zum unbewußten Sein, des Geistes zur Natur umgefaltet. Dieses Problem erhielt seine ganze Tiefe und zugleich seine ganze Schwierigkeit erst durch die monistische Grundanschauung, welche Schellings Identitätsphilosophie beherrschte: wie ist es denkbar, daß in dem einheitlichen Weltgrund, in dem Ein und Alles, Geist und Natur in entscheidendem Zwiespalt auseinander treten und sich doch wieder zur absoluten Einheit vereinigen? Die Doppelheit der Attribute, der Parallelismus zwischen Denken und Ausdehnung, den Spinoza als eine nicht weiter erklärbare Tatsache aufgestellt hatte, genügte diesem gewaltig wollenden Denkergeschlecht nicht; sie rangen danach, aus dem Gedanken der Welteinheit heraus die Notwendigkeit dieser Entzweiung und Entspredung zu begreifen. Schelling versuchte das, indem er die Einheit zugleich als eine Doppelheit, als die »Indifferenz von Geist und Natur« auffaßte und von den polaren Gegenätzen aus eine doppelte Entwicklungsreihe bis zum Zentrum, eben jenem Indifferenzpunkt, durchzuführen suchte. Es gelang ihm nicht, den Versuch zu vollenden, und eben darum blieb das Problem als eine gewaltige Aufgabe für die folgenden Metaphysiker bestehen. Es blieben zwei Möglichkeiten, die Doppelheit der Welt, das bewußte und das unbewußte Sein auf eine Einheit zurückzuführen. Man konnte entweder das bewußte Sein und zwar im höchsten Sinne des Worts, die Vernunft, als das Absolute und Primäre aufassen: dann war das Unbewußte (die Natur) nur sein Zustand, eine Erscheinungsform oder auch ein notwendiges Durchgangsstadium, als eine Einschränkung, ein »Anderssein« zu verstehen. Oder das Unbewußte und Unvernünftige konnte als das Reale gefaßt werden: dann war das Bewußtsein, die Vernunft nur ein Sekundäres, aus dem Vernunftlosen hervorgegangen. Der erste Standpunkt bezeichnet die Hegelsche Philosophie, der zweite die Lehre Schopenhauers. In beiden Denkern also verkörpern sich die stärksten Gegenätze, welche das metaphysische Denken hervorbringen kann: der äußerste Rationalismus, der die Welt restlos in vernünftig erklärbares, weil selbst durch Vernunft bestimmtes Geschehen auflöst, und der Alogismus oder Irrationalismus, wie man den Standpunkt Schopenhauers mit Recht genannt hat, dem der Weltgrund etwas blindes und dunkles, das vernünftige Denken und Wollen nur ein verhältnismäßig kleiner Ausschnitt des Weltgeschehens

und auf keinen Fall ein ausreichendes Mittel ist, um das Wesen der Welt adäquat zu erkennen.

Der entscheidende Zug der Schopenhauerschen Lehre ist es nun, daß sie die Welt zwar als Erscheinung und Äußerung einer unvernünftigen und blinden Kraft ansieht, sie aber gleichwohl unter einem ethischen Gesichtspunkt betrachtet und die Erfahrungswelt sowohl wie das metaphysische Wesen der Dinge an sich in diesem Sinne erklärt und beurteilt. Schopenhauer lenkt damit auf die Bahn ein, die Fichte über Kant hinaus gehend eingeschlagen hatte. Auch diese Bahn hatte ihm Schelling gewiesen, obwohl man nicht übersehen darf, daß für ihn nur ein Durchgangspunkt war, was für Schopenhauer dauernder Mittelpunkt seines Denkens geworden ist. Der Widerspruch aber zwischen den beiden Tendenzen, die Welt als vernunftlos und blind aufzufassen und sie gleichwohl nach moralischen Gesichtspunkten zu verstehen, findet bei beiden Denkern nur im Dunkel des Mystizismus seine Lösung.

So ist es denn erklärlich, daß Schopenhauers System für die Weiterentwicklung der Metaphysik wenig fruchtbar gewesen ist. Eduard von Hartmanns Philosophie des Unbewußten ist eher eine Rückwendung zu Schelling als eine Weiterbildung Schopenhauers; Mainländers Philosophie der Erlösung ist eine vereinzelte Erscheinung geblieben, und für Nietzsches selbständiges Stadium bietet Schopenhauer nur negative Anknüpfungspunkte. Weit nachhaltiger und bedeutamer dagegen war sein Einfluß auf die Entwicklung der Psychologie. Auf diesem Gebiete ist durch ihn in erster Reihe der einseitige Intellektualismus, den noch Herbart zu erneuern suchte, überwunden und der Irrtum des 18. Jahrhunderts, nach welchem Bewußtsein und verstandesmäßiges Denken im Wesentlichen daselbe sind, beseitigt. Der Voluntarismus der modernen Psychologie, der am schärfsten bei Wundt zum Ausdruck kommt, verdankt seine Entstehung zweifellos den Anregungen der Schopenhauerschen Willenslehre, wie denn diese Lehre überhaupt eins der stärksten Fermente der Entwicklung ist, durch welche das moderne Denken gelernt hat, den irrationalen Faktoren des Seelenlebens gebührend Rechnung zu tragen.

Am lebendigsten aber ist die Wirkung gewesen, die Schopenhauer auf die deutsche Dichtung und hierdurch vermittelt auf die Denkweise weiterer Kreise des deutschen Volks gewonnen hat. Und hier kommt neben der Wertung des Gefühlsmäßigen und Irrationalen noch ganz besonders die Verschmelzung christlich ethischer Ideen mit monistisch metaphysischen Anschauungen in Betracht, die bei keinem anderen modernen Denker mit gleicher Kraft durchgeführt ist. Der einzige originale Genius, welchen die deutsche Kunst seit Goethes Tode hervorgebracht hat, Richard Wagner, steht ganz im Bann dieses Gedankenkreises, und in der Mitte des 19. Jahr=

hundreds hat der pessimistische Monismus Dichter so verschiedener Richtungen, wie Max Jordan und Friedrich Spielhagen, beeinflussen können. Die künstlerische Kraft in Schopenhauer war eben gleich stark, vielleicht stärker wie die philosophische: so ist es kein Wunder, daß sein Geist in der Kunst seiner Zeit und seiner Landesgenossen nachlebt.

Literatur.

Schopenhauers Sämtl. Werke, herausg. v. Jul. Frauenstädt, 6 Bde., Leipzig 1891. — Schopenhauers Sämtl. Werke in 6 Bdn., herausg. v. Ed. Grisebach, Universalbibliothek, Leipzig Reclam 1893ff. — Dazu: A. Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß, 4 Bde., herausg. v. Ed. Grisebach. Ferner Schopenhauers Briefe, herausg. v. Ed. Grisebach, ebenda. — Wilh. v. Gwinner, Schopenhauers Leben, 3. Aufl., Leipzig 1910. — Kuno Fischer, Arthur Schopenhauer (Geschichte der neueren Philosophie, Bd. VIII), Heidelberg 1893. — Rudolf Lehmann, Schopenhauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik. Berlin 1894. — Ed. Grisebach, Schopenhauer. Geschichte seines Lebens. (Geisteshelden Bd. 25, 26), Berlin 1897. — J. Volkekt, Arthur Schopenhauer (Frommanns Klassiker der Philosophie), Stuttgart 1900. — H. Richter, Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung. (Aus Natur und Geisteswelt.) 2. Aufl., Leipzig.



HERBART

Viel einschneidender als die Lehre Schopenhauers, trotz ihrer heftigen und lauten Polemik, ist Herbarts Eigenart der der idealistischen Philosophie entgegengesetzt. Denn der Standpunkt des großen Pessimisten ist, wie das vorige Kapitel gezeigt hat, bei allen Abweichungen des Temperaments und der persönlichen Richtung, bei aller Verschiedenheit der Methoden und des Systembaus, Schelling und in manchen Zügen selbst Fichte nahe verwandt. Herbarts ganze Gedankenart aber ist nach Ausgangspunkt, Wegen und Zielen, dem gesamten Idealismus von Fichte bis zu Hegel und Schopenhauer völlig heterogen und nur gegensätzlich durch ihn beeinflusst. Herbart ist der schärfste und umfassendste Kritiker, den diese Richtung gefunden hat, und eben hierauf beruht ein nicht geringer Teil seiner geschichtlichen Bedeutung. Daher rechtfertigt es sich, wenn wir, um jene Entwicklung nicht zu unterbrechen, mit einem geringfügigen Anachronismus Herbart nach Schopenhauer zur Darstellung bringen, obgleich er 12 Jahre älter war als dieser und seine größeren Werke wenigstens zum Teil vor der »Welt als Wille und Vorstellung« erschienen sind, über die er die erste bedeutsame Rezension geschrieben hat.

Werfen wir zunächst einen Blick auf sein Leben. Johann Friedrich Herbart ist am 4. Mai 1776 in Oldenburg geboren. Der Vater, Justiz- und Regierungsrat, eine enge Beamtennatur, »schweigsam, trocken, phlegmatisch«, so schildert ihn Herbarts Jugendfreund, der Bremer Bürgermeister Johann Smidt, in seinen »Erinnerungen an J. F. Herbart.«¹ Die Mutter weitaus bedeutender: eine Frau von Phantasie, raschem Entschluß und mannhafter Willensstärke, auf praktisches Schaffen und Wirken gerichtet, aber weder liebenswürdig noch weiblich zart empfindend. Beide ohne Verständnis für einander — in späteren Jahren lebten sie auch äußerlich getrennt — wie ohne Gefühl für das nach innen gerichtete Wesen des Sohnes und seine früh und entschieden hervortretende philosophische Begabung. Dabei suchte die Mutter nach ihrer energischen Art mehr als der passive Vater auf die Entwicklung und den äußeren Lebensgang des einzigen Kindes Einfluß zu gewinnen, was natürlich nur zu einer tieferen Entfremdung führen konnte. »Ein Knabe von zarten Anlagen kann tief leiden, er kann im stillen leiden, es können sich Schmerzen eingraben, die noch in den männlichen Jahren gefühlt werden.« Diese Stelle der Allgemeinen Pädagogik wirft ein Streiflicht auf die äußerlich in normalen Bahnen verlaufene Erziehung.

Da der Knabe von zarter Gesundheit war, wurde er eine längere Reihe von Jahren hindurch privatim unterrichtet, und zwar von dem philosophisch gebildeten Theologen Uelzen, und besuchte erst vom 13. Lebensjahre an

¹ Die für Hartenstein niedergeschrieben und dem 1. Bande der Kehrbach'schen Ausgabe von Herbarts Werken vorgedruckt sind.

die Lateinschule in Oldenburg. Uelzen, wie in jenen Jahren natürlich, war an der Wolffschen Philosophie gebildet, und diese war es auch, die den philosophischen Unterricht in der Schule beherrschte. Doch auch Kant trat bereits in den Gesichtskreis des Schülers. Fast noch im Knabenalter trieb es ihn zur Philosophie und von einem glühenden Durst nach ihr beseelt, bezog der kaum achtzehnjährige die Universität Jena.¹ Fast gleichzeitig mit Fichte, der im Frühjahr 1794 zu Reinholds Nachfolge berufen war, kam der junge Student dort an. Er wurde in Fichtes Haus wie in die »literarische Gesellschaft«, einen Kreis von Studierenden, die wesentlich unter dem Einfluß des großen Lehrers standen, eingeführt. Auch Schiller durfte er besuchen und sogar auf einer Reise nach Leipzig begleiten. Aber Fichtes Vorlesungen und persönliche Unterweisungen bildeten den Mittelpunkt seiner Studien. Es scheint nicht, daß diese weit über den Kreis der philosophischen Disziplinen hinausgingen: erst in späteren Jahren, während seiner Bremer Vorbereitungszeit hat er sich eingehend mit exakten Wissenschaften, besonders der Mathematik beschäftigt.

Schon im Jahre 1797 verließ er die Hochschule, um eine Hauslehrerstelle in der Familie des Berner Patriziers von Steiger anzunehmen. Er tat das nicht, weil ihn äußere Verhältnisse drängten, wie so viele seiner begabten Zeitgenossen, sondern einem angeborenen pädagogischen Triebe folgend und weil er in dieser Tätigkeit eine innere und auch wohl äußere Vorbereitung auf den Beruf des philosophischen Lehrers sah. So übernahm er denn auch die Erziehung der drei Knaben des Steigerischen Hauses mit tiefem Ernst und enthusiastischer Wärme. Ein Zusammentreffen mit Pestalozzi und ein Besuch seines Unterrichts in Burgdorf waren Eindrücke von bleibender Wirkung, die das pädagogische Denken Herbarts entscheidend befruchteten mußten.

Die Wirren der französischen Revolution, die Bern und das Waadtland mit ergriffen und anderseits auch wohl der Trieb zur philosophischen Produktion veranlaßten, Herbart aus der Stellung, die er liebte und die ursprünglich auf viel längere Zeit berechnet war, schon Ende des Jahres 1799 auszuschneiden. Er lebte nun einige Jahre im Hause und auf dem Gute seines schon oben genannten Freundes Johann Smidt in und bei Bremen, im wesentlichen mit Studien, schriftstellerischen Versuchen und der Vorbereitung zur akademischen Laufbahn beschäftigt. Im Herbst 1803 promovierte er in Göttingen zum Doktor der Philosophie und habilitierte sich unmittelbar darauf. Er begann seine Lehrtätigkeit charakteristischer Weise mit Vorlesungen über Pädagogik, daran schlossen sich in den folgenden Semestern nacheinander Ethik und Psychologie. 1805 wurde er zum

¹ So schreibt er später in dem der Göttinger Fakultät eingereichten Curriculum. Werke, herausgegeben von Kehrbad I 366.

außerordentlichen Professor ernannt, 1808 als Ordinarius für Philosophie und Pädagogik auf den Lehrstuhl Kants nach Königsberg berufen. Hier wurde er zugleich Mitglied der »wissenschaftlichen Deputation«, jenes sachverständigen Beirates, den W. v. Humboldt dem Oberschulkollegium zur Seite gestellt hatte, und trat dadurch in persönliche Verbindung mit den Erneuern des preußischen Unterrichtswesens, Humboldt, Süvern, Nicolovius. Auch begründete und leitete er ein pädagogisches Seminar, das seine Grundsätze ins praktische umsetzen sollte. Er vermählte sich in Königsberg mit einer jungen Dame englischer Abkunft, mit der er in kinderloser, aber glücklicher Ehe lebte.

Die Göttinger und die Königsberger Jahre sind die Zeit seiner literarischen Produktivität. Die »Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet« eröffnet im Jahre 1806 die Reihe der Hauptwerke. Die einzelnen Teile des philosophischen Systems: Metaphysik, Logik, Ethik, Psychologie wurden nacheinander teils in Form kompendienhafter Lehrbücher, teils in wissenschaftlich ausgeführten Bearbeitungen behandelt und veröffentlicht. Auch die populär philosophische Darstellung fehlt nicht. (Encyklopädie der Philosophie. Aus praktischen Gesichtspunkten entworfen. 1831) Unter den Kompendien ist das »Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie«, 1812 zuerst erschienen, das gehaltvollste und auch in der Form glücklichste. Noch heute können die ersten Abschnitte als Muster philosophischer Propädeutik dienen und die zweite Hälfte des Buches gibt, ohne daß es eigentlich beabsichtigt ist, eine gedrängte Übersicht über die gesamten Hauptpunkte des Systems.

1833 wurde Herbart nach Göttingen zurückberufen, diesmal als Ordinarius. Damit beginnt die Glanzzeit seiner akademischen Wirksamkeit. Er wurde einer der angesehensten und beliebtesten Lehrer der Hochschule. Im Jahre 1837, während des Verfassungsbruchs des Königs und der Eidesverweigerung der Sieben, war er Dekan: nicht zur Freude des völlig unpolitischen Mannes, der sich durch seine Neutralität die Gegnerschaft vieler Amtsgenossen und vorübergehend sogar die Abneigung der Studenten zuzog. Die Anziehungskraft, die er ausübte, überdauerte freilich den Sturm, und er starb im Vollbesitz seines Ansehens am 14. August 1841.

Die schriftstellerische Tätigkeit dieses letzten Lebensabschnittes bestand teils in ergänzenden Arbeiten, teils in der Bearbeitung von neuen Auflagen früherer Bücher. Nur der »Umriss pädagogischer Vorlesungen« 1835 kann als ein wichtigeres Werk bezeichnet werden, obgleich auch hier eigentlich nur der Inhalt der allgemeinen Pädagogik in kompendiöser Form und mit Ergänzungen nach der psychologischen Seite hin, reproduziert wird. —

Ein stilles, normales und ereignisarmes Gelehrtentum, eine nach innen gerichtete Denkerpersönlichkeit, wenig oder garnicht vom äußeren Leben

berührt — ja, man würde sagen weltabgewandt, wenn nicht seine pädagogische Tätigkeit (unter anderem der nicht grade glückliche Organisationsversuch in Königsberg) doch eine Art von Band mit der Außenwelt hergestellt hätte. Praktisch gerichteten Naturen wird Herbarts Verhalten im Göttinger Verfassungstreit als Schwäche erscheinen: von seinem Standpunkt, dem des Denkers, den das Weltleben mehr stören als erwärmen kann, der es sich mit vollem Bewußtsein verlag, auf das Zeitalter einzuwirken, ist es begreiflich, wenn nicht gerechtfertigt, und man kann Smidts Urteil nur beipflichten, »daß er auch unter diesen Umständen sich selbst nicht untreu geworden«. Etwas Reines und Hohes, wie es solchen Naturen nicht selten eignet, spricht aus den edlen Zügen seines Bildes und zog Freunde und Amtsgenossen wie seine Schüler an. Die Einseitigkeit des Menschen ist freilich damit gegeben. Herbart war keine Vollnatur wie Schopenhauer: etwas Abstraktes liegt in seiner Lebensführung wie in seinem Denken. »Sittlicher Ernst und sittliche Strenge war in so hohem Grade bei ihm vorherrschend, daß er wohl eigentlich nie am Scheidewege gestanden hat.« So wenigstens urteilten seine Freunde. Von allen Künsten hatte er nur zur Musik ein inniges Verhältnis, wie das bei exakt gerichteten Köpfen ja nicht selten ist. Hier aber hat er sich sogar produktiv betätigt. Früh ist sein philosophischer Standpunkt gewonnen und in den Grundzügen unveränderlich festgelegt: hierin, aber auch fast nur hierin ist er Schopenhauer vergleichbar. Schon in den Thesen bei der Habilitation sind die Prinzipien seiner Methode und die Grundzüge seiner Weltanschauung so ausgesprochen, daß er später nichts davon zurückzunehmen hatte, und seine Werke erscheinen sachlich als Ausführung des Gedankenkreises, der in und unmittelbar nach den Berner Jahren in seinem Geiste feste Form annahm. —

In der gradlinigen Entwicklung dieses Lebens und Denkens sind zwei Epochen von entscheidender Bedeutung: die Studienzeit in Jena und die Tätigkeit als Hauslehrer in der Schweiz. Der Zug zum klassischen Altertum, der die führenden Kreise Deutschlands befeelte, war schon dem Schüler nicht fern geblieben: in Jena mußte das Ringen nach einem modernen Lebensideal, in welchem Geist und Kraft der antiken Menschheit sich erneuern sollte, die große Aufgabe, an welche die klassischen Dichter ihr Leben setzten, für den jungen Studenten, den Schiller seines Umgangs würdigte, von entscheidendem Einfluß werden. Das Ideal harmonischer Allseitigkeit, der geistigen und sittlichen Bildung, wie es Herder und Goethe, Schiller und Humboldt gleichmäßig vertraten, ist wohl zweifellos damals das Seine geworden, und daß sein ethisches Denken eine ästhetische Grundlage und Färbung erhielt, erklärt sich nicht minder aus der Einwirkung eines Gedankenkreises, welcher von den Elementen des sittlichen und des Schönen gleichmäßig erfüllt war. Während seiner Jenenser Studienzeit war

es wohl auch, daß ihm die griechische Philosophie nahekam, von der sein Denken vielfach aufs unmittelbarste beeinflusst erscheint. Was ihn zu den antiken Denkern zog, war vor allem, wie er es selbst aussprach, die Unmittelbarkeit, mit der sie ihre Probleme auffaßten. Wie sie an die großen ethischen und metaphysischen Fragen herantraten, das erschien ihm für sein eigenes Denken vorbildlich: Fragen und Zweifel, wie sie die Erfahrung unmittelbar ergibt, selbst anfassen, mit eigenen Augen sehen, aus eigenen Kräften Begriffe gestalten, nicht da weiter denken, wo ein anderer aufgehört hat, wie Schelling und Hegel, wie die Modephilosophie seiner Zeit überhaupt. Freilich die Unmittelbarkeit des Denkens ist dem modernen Philosophen nicht überall möglich: wollend oder nicht, tritt er in eine Entwicklung ein, positiv oder negativ durch sie bestimmt; er muß sich mit den Leistungen seiner Vorgänger auseinandersetzen, und gerade Herbart hat das reichlich getan. Aber was er verlangt und immer angestrebt hat, ist, sich durch fremde Standpunkte nicht beirren zu lassen, durch die von der Geschichte und der eigenen Zeit gewobene Hülle hindurch die Probleme selbst ins Auge zu fassen und zu durchdenken.

Was den jungen Studenten stärker als alles andere ergriff, war der Eindruck Fichtes. Aber freilich, wenn die willens- und geistesstarke Denkerpersönlichkeit des gefeierten Lehrers den Jüngling unwiderstehlich in ihre Kreise zog, wenn ihm sein eigener innerer Beruf erst am Bilde dieses Mannes zum entscheidenden Bewußtsein kam, so fühlte sich gleichwohl der werdende Denker fast von Anfang an in einer gegensätzlichen Stellung zur philosophischen Art des persönlich verehrten Lehrers: gerade der ernsthafte Versuch, sich ganz in den Geist seiner Lehre zu versenken, habe ihn von dieser wie von jeder idealistischen Philosophie ab und auf den entgegengesetzten Standpunkt gedrängt, sagt er in den bereits erwähnten Curriculum. Die Kritik, der er früh schriftlichen Ausdruck gab, richtete sich zunächst und am schärfsten gegen Schellings Versuch, Fichtes Gedankenzüge weiter zu bilden; aber sie traf bald immer bewußter den Urheber des metaphysischen Idealismus selber. Herbart war mit Fichtes Standpunkt fertig, längst ehe er mit dem Universitätsstudium fertig war, wenn gleich er ihm immer eine Achtung erhalten und bezeugt hat, die er Schelling verlagte. Sein angeborener Drang nach Klarheit und Exaktheit des Erkennens reagierte aufs empfindlichste gegen Methode und Inhalt der idealistischen Philosophie. Der Ideendichtung setzte er die wissenschaftliche Bearbeitung der Begriffe, die exakte Untersuchung entgegen, dem Monismus, der von der Einheit des Weltprinzips als einer selbstverständlichen Voraussetzung ausging, die natürlich gegebene Mehrheit der Prinzipien. Wie weit die ersten philosophischen Anschauungen und Begriffe, die ihm der Jugendunterricht in der Wolffschen Philosophie vermittelt hatte, auf diese

Stellungnahme eingewirkt haben, läßt sich nicht entscheiden: wer könnte die Bedeutung solcher Nachwirkungen sicher stellen, wer sie verneinen? Jedenfalls entsprach etwas im innersten Kern seiner Eigenart dem intellektualistischen und systematisch gerichteten Charakter dieser Philosophie.

Wie die Jenerer Studienjahre die philosophischen Antriebe und Anlagen, so brachten die darauffolgenden Hauslehrerjahre in der Schweiz den erzieherischen Instinkt zur Entfaltung, der nicht minder tief als jene in Herbarts Seele wurzelten. Und dieser wurde dann wiederum einer der stärksten Fermente für sein philosophisches Denken. Die Grundgedanken seines Systems nahmen während seines Berner Aufenthalts Gestalt an. Aus den Plänen, die er für den Unterricht und die Erziehung der Steigerischen Knaben entwarf, aus den Berichten, die er über ihre Entwicklung an den Vater schrieb, ist der Keim seiner Erziehungslehre erwachsen. »Ich verdanke meine Pädagogik Dir«, schrieb er später an seinen Lieblings Schüler Karl von Steiger. Und wenn man bedenkt, daß es seine pädagogischen Schriften sind, in denen er seine ethischen Grundlehren zuerst fixiert und ausgesprochen hat, wenn er selber wiederholt darauf hinwies, daß er sich wesentlich um der Pädagogik willen der Psychologie zugewandt habe, so sieht man wohl, wie tief dieser Einfluß sich auf sein gesamtes Lebenswerk erstreckte. Die erzieherische Liebe, die ihn zu diesem Knaben zog, hat etwas von der leidenschaftlichen, den ganzen Menschen ergreifenden Zuneigung, mit der Sokrates und Plato sich ihren Lieblingsjüngern zuwandten. Hierin ist der Mann, der seinem nächsten Freunde bekannte, daß er nie eine sinnliche Neigung zum anderen Geschlecht verspüre, seinen antiken Vorbildern verwandt, ganz besonders aber darin, daß auch für ihn der Eros eine belebende und vergeistigte Quelle produktiven Denkens und erzieherischer Tätigkeit war. Freilich sie setzt sich bei ihm alsbald in verstandesmäßiges, von Pedanterie nicht freies Nachdenken um, wie man aus eben jenen Berichten ersehen kann. Trotzdem aber tritt in seinen pädagogischen Schriften oft eine Wärme des Tons, ja ein Schwung der Empfindung hervor, der seinen übrigen Arbeiten ganz und gar abgeht, und in den tiefen und feinen Bemerkungen über den Charakter heranwachsender Knaben und über das Verhältnis des Erziehers zum Zögling fühlt man das Vorbild, das persönliche Erlebnis durch. So ist Herbart der einzige moderne Denker großen Stils geworden, dessen Philosophie zu einem wesentlichen Teil von pädagogischen Impulsen und Gesichtspunkten ausging und durch sie geleitet ist, wie er auch einer der wenigen Pädagogen ist, der nicht bloß eine Anleitung zum Erziehen, sondern eine Philosophie der Erziehung geschaffen hat. —

Fassen wir nun Herbarts Werk im Ganzen und Einzelnen ins Auge, so tritt uns zunächst als gemeinsam herrschender Zug auf allen Gebieten

jenes Streben nach wissenschaftlicher, so weit es möglich ist, exakter Erkenntnis entgegen, das wir in seiner persönlichen Anlage begründet gefunden haben. Herbarts Denken ist absolut verstandesmäßig. Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe ist ihm das einzige Kriterium, Widerspruchsllosigkeit der Welterfassung das einzige Ziel philosophischen Denkens. Wie ein Nüchterner unter den Trunkenen steht dieser scharfe, mathematisch geschulte Denker neben den idealistischen Dichterphilosophen seiner Zeit, den Schelling und Schopenhauer. Ein klarer, ja kühler Forscher beherrscht er das Gebiet des abstrakten Denkens, ohne sich wie Hegel von dem Rausch, der in der Abstraktion liegen kann, hinreißen zu lassen. Aber freilich auch die Schwunglosigkeit des Nüchternen ist sein Teil. Seinen Ideen fehlt alles, was begeistern kann. Jedes Pathos, echtes wie falsches liegt ihm fern. Sein Stil hat keinen anderen Reiz als den allerdings nicht geringen einer völligen Klarheit und Durchsichtigkeit und die Fähigkeit der scharfen und knappen Formulierung. Aber diese Gaben haben etwas Gefährliches, denn jeder falsche Schluß, jede willkürliche Wendung offenbart sich sogleich dem aufmerksam folgenden Leser. Das innere Feuer des Wahrheitsluchers fühlt man wohl durch die abstrakten Gedankengänge und die unerbittliche Kritik hindurch; aber nirgends tritt es unmittelbar zu Tage und nur in den pädagogischen Schriften erwärmt es stellenweise die Darstellung selbst. Trotz aller Verschiedenheit des Standpunkts und der Ergebnisse und ohne daß ihm die Originalität seines großen Königsberger Vorgänger eignete, ist Herbarts Art zu philosophieren dem Geiste Kants näher verwandt, als die irgend eines der metaphysischen Idealisten, die sich so gern auf die Vernunftkritik berufen.

In der geschichtlichen Entwicklung der Metaphysik sowohl wie ihrer beiden Anwendungsgebiete, der Psychologie und der Naturphilosophie unterscheidet Herbart drei Standpunkte oder vielmehr drei verschiedene Arten und Methoden des Denkens. In der griechischen Philosophie ist die Metaphysik eine Wissenschaft »vom Sein und Werden der Dinge und von den Begriffen, durch welche die Dinge müssen gedacht werden.« Hieran schließt sich eine psychologische Forschung, welche auf festbestimmte Grundbegriffe ein regelmäßig fortschreitendes Denken folgen läßt und dem Verschiedenartigen der inneren Erscheinungen eine gleichmäßige Aufmerksamkeit widmet, und eine Naturphilosophie, die von der äußeren Erfahrung ausgeht wie die Psychologie von der inneren und von hier aus die Probleme der Materie, des Stoffes, der Kraft und ähnlicher Begriffe behandelt. Gegenüber dieser klaren und zusammenhängenden Methode des Philosophierens hat sich aus dem Orient eine mystische Betrachtungsart entwickelt, welche durch eine Anschauung, die von der sinnlichen völlig verschieden ist, angeblich unmittelbar das Wesen aller Dinge er-

kennen will. Dieser Mystizismus ist immer zugleich Pantheismus: »Es versteht sich von selbst, daß das wahre Sein dem einzelnen Dinge abgesprochen wird.« Auf dem psychologischen Gebiete beruft er sich auf angeborene Vernunftkenntnis durch intellektuelle Anschauung, während die Sinnlichkeit die Quelle des Irrtums und des Bösen sein soll. In der äußeren Erfahrung der Natur erblickt er »nur Stufen der Emanation oder Äußerungen des Urwesens« und bezeichnet den Stoff als das Nichtseiende. — Die dritte Vorstellungsart ist die empirische. Sie entsteht umgekehrt wie die zweite, daraus, daß man sich auf sinnliche Erfahrung und Beobachtung, insbesondere den physikalischen Apparat zur Naturerfahrung allein verlassen hat. Diese Methode hat unsere Erkenntnis sinnlicher Gegenstände ungemein bereichert, aber sie führt zu einem mehr oder weniger konsequenten Materialismus und zur Ablehnung metaphysischer Erkenntnis überhaupt. Eine entsprechende Dreiheit der Standpunkte findet Herbart auch auf dem Gebiete der Ethik und der Ästhetik. Überall gilt es, den wissenschaftlichen Standpunkt, »die richtige Mitte zwischen mystischer Anschauung und Empirismus« zu suchen. Überall haben die griechischen Denker den Weg dazu gewiesen oder doch angestrebt. Denn dieser Weg besteht, wie sie es erkannt haben, ausschließlich in der »Bearbeitung der in der Erfahrung gegebenen Begriffe.«

In dieser Definition der Philosophie liegt ein doppeltes. Einmal, daß jedes philosophische Denken von der Erfahrung ausgehen muß, und zweitens, daß es stets mit Begriffen, nicht mit Anschauungen arbeitet und auf solche abzielt. »Völliger Misbrauch des Wortes ist es, von einer Anschauungsphilosophie zu reden. Es gibt keine andere Philosophie als eine solche, die von der Reflexion anhebt, d. h. von der Auffassung der Begriffe«. Es giebt keine Anschauungen »welche der Reflexion entgehen oder sich entziehen«. Mit beiden Elementen dieser Definition ist der denkbar schärfste Gegensatz gegen die Fichte-Schelling'sche Grundauffassung bezeichnet. Philosophie schöpft nicht aus intellektueller Anschauungen, sondern aus Begriffen, die sie zunächst der Erfahrung entnimmt, und sie verfährt mit diesem Material nicht architektonisch konstruktiv, sondern kritisch.

Denn die Auffassung der Welt, die uns mit der Erfahrung gegeben wird, und die Begriffe, die sich aus dieser ergeben, sind widerspruchsvoll und führen infolgedessen zu keiner zusammenhängenden Erkenntnis. Daher erwächst die Aufgabe, diese Begriffe so zu verändern und zu ergänzen, daß sie sich in einem widerspruchsfreien Zusammenhang denken lassen: eben die Ungereimtheiten der natürlichen Anschauungen sind das Motiv des fortschreitenden Denkens. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit der Metaphysik, die ja keine andere Bestimmung hat, als die nämlichen Begriffe, welche die Erfahrung ihr aufdrängt, denkbar zu machen. Keine

Wissenschaft ist so unentbehrlich, keine liegt so sehr in der Mitte der Sphäre unseres Verstehens als diese.

Mit diesen Bestimmungen tritt Herbart nun auch in Gegensatz zur Vernunftkritik Kants. Er greift auf das Prinzip der vorkantischen Metaphysik zurück, »daß die Widerspruchslosigkeit eines Begriffs die Realität seines Inhalts verbürgt.« Für Kant gibt es keine allgemeinen Begriffe, keine Formen der Anschauungen und des Denkens, die, wenn sie in absoluter Allgemeinheit gedacht, d. h. auf den gesamten Begriff der Erfahrung (die Welt als Universum) angewendet werden, nicht in Widersprüchen endigen, und eben diese Tatsache beweist die Subjektivität dieser Formen und die Phänomenalität der Erfahrung. Herbart dagegen will nachweisen, daß diese Begriffe, gerade wenn sie nur auf die Erfahrung im Einzelnen bezogen, aber konsequent zu Ende gedacht werden, zu Widersprüchen führen und somit die metaphysische Erörterung unvermeidlich machen.

Drei allgemeine Begriffe sind es, die, wie sie im Mittelpunkt aller Erfahrung stehen, so auch die Hauptprobleme der Metaphysik bezeichnen: das Ich (Bewußtsein), »das Ding mit mehreren Merkmalen« (Substanz) und die Veränderung, (in welcher die Kausalität mit gedacht ist). An diese Begriffe schließen sich die übrigen an, wie der der Materie und damit auch die des Raumes und der Zeit an den der Substantialität, das Problem der Freiheit an die Kausalität usw. Die Geschichte der Philosophie ist die Darstellung der falschen Versuche, diese Begriffe widerspruchlos zu gestalten.

Wir dürfen, die Kritik des Ichbegriffs, die im wesentlichen eine Polemik gegen Fichtes Lehre bildet, bei Seite lassen und uns sogleich den beiden wesentlichsten Teilen der Herbart'schen Metaphysik zuwenden. Zunächst dem Begriff der Veränderung. Drei mögliche Vorstellungsarten bieten sich, um den beständigen Wandel der Welt zu deuten und alle drei sind in der Geschichte des philosophischen Denkens vertreten. Herbart formuliert sie kurz als Mechanismus, Selbstbestimmung und absolutes Werden. Der Begriff des Mechanismus denkt die Veränderung der Dinge als eine unendliche Kette, in der jedes Glied durch die Einwirkung eines vorhergehenden, also von außen her, bestimmt wird. Jedes also wird zugleich als wirkend und als leidend gedacht: das ist ein erster Widerspruch. Ferner aber würde das Seiende im Wirken wie im Leiden daselbe und auch nicht daselbe sein wie es ist: der zweite Widerspruch. Somit erweist sich der Begriff der mechanischen Veränderung als unbrauchbar. Allein zu keinem besseren Ergebnis führt die Analyse der Selbstbestimmung (Spontaneität). Die Tätigkeit des sich selbst Bestimmens setzt bereits eine Veränderung im Zustande des sich selbst Be-

stimmenden voraus: die Selbstbestimmung könnte somit nur wieder als Wirkung einer Selbstbestimmung gedacht werden und so gelangten wir wiederum zu einer unendlichen Reihe, die niemals zu einem Ergebnis führt. Aber auch deshalb ist der Begriff widersinnig, weil er eins und daselbe durch den Gegensatz der Aktivität und Passivität (Subjekt und Objekt der Selbstbestimmung) mit sich selbst entzweit. Diese Kritik des Spontaneitätsbegriffes gewinnt besondere Bedeutung durch ihre Anwendung auf Kants Lehre von der intelligibeln Freiheit. Denn diese Lehre führt zur völligen Auflösung des Begriffs Charakter. Ihrer Konsequenz gemäß ist jeder Aktus des Willens etwas für sich, ohne Zusammenhang mit früheren und folgenden Entschlüssen und das ganze Leben des Menschen ein loses Aggregat von Selbstbestimmungen: die Einheit ist verloren. Um diesen Unmöglichkeiten zu entgehen, hat Kant (und nach ihm Schelling und Schopenhauer) den Ausweg gefunden, die erste Selbstbestimmung absolut werden zu lassen und den Charakter des Menschen auf eine zeitlos intelligible Tat zurückzuführen, von der alle zeitlichen Entschlüsse nur Erscheinungen sind. Abgesehen aber von der Willkür, die im Begriff einer einmaligen Selbstbestimmung außerhalb der gesamten Kausalkette liegt, führt diese Annahme zu einem Gesetz eiserner Notwendigkeit, unter der das Geschlecht der Menschen stets bleibt, was es ist, und jedes sittliche Gebieten und Verboten seinen Sinn verliert, — wie man sich erinnern wird, genau die Anschauung, die uns in Schopenhauers Ethik entgegengetreten ist. —

Noch ist das absolute Werden übrig, »eine zwar nicht sehr populäre, aber unter den Philosophen aller Zeiten desto mehr verbreitete Vorstellungsort«. Sie läuft darauf hinaus, den Wechsel selbst als die Eigenschaft der Dinge »als die Qualität dessen anzusehen, was ihm unterworfen ist. Nicht eine unter den einzelnen Beschaffenheiten, sondern das gesamte Werden, welches sie alle durchlaufen, ist die Qualität der Dinge. »Allein auch hier tritt sofort der Widerspruch hervor: das Ding soll sich beständig selbst aufheben und sein eigenes Gegenteil erzeugen, weil es etwas Bestimmtes war, soll es daselbe nicht mehr sein, sondern das Gegenteil werden.« Hierzu kommt die Unmöglichkeit, die sich aus der Kontinuität der Zeit ergibt: hört die eine Beschaffenheit des Dinges ganz auf, bevor die andere eintritt, so ist eben ein völlig anderes mit dem vorigen nicht zusammenhängendes da; hört sie noch nicht ganz auf, so faßt ein Zeitpunkt die widersprechenden Eigenschaften zusammen. Dieser Schwierigkeit zu entgehen, haben eine Reihe von Systemen den gesamten Wechsel als Erscheinung eines nicht wechselnden Grundes auffassen wollen. Aber dieses ist nur eine Verschlimmerung des Widerspruchs. Denn wenn das wahrhaft Seiende eine einfache Qualität besitzt und kein Wandel in ihm

vorgeht, so würde aus dem einfachen Grunde gar nichts weiteres werden. Er würde sich eben selbst gleich sein und gleich bleiben. So wird dem Monismus Schellings und Hegels, der ja eben auf dem Begriff des absoluten Werdens beruht, der Boden entzogen, und nicht minder ist mit dem Begriff der Erscheinung im metaphysischen Sinne die Grundanschauung Schopenhauers verurteilt. Herbart hat zweifellos die Stelle getroffen, welche die gemeinsame Schwäche aller dieser Systeme ist: sie vermögen nicht zu erklären, wie das Eine Reale sich wandeln und zu einem Vielfachen werden kann. Aber auch von der methodischen Seite aus erweist sich die monistische Metaphysik als hinfällig. Sie erklärt das All für Eins und will die Welt aus diesem einen Prinzip erklären. «Ist denn die Einheit gegeben? Weder Alles noch Eins ist gegeben.» Unsere Erfahrungsbegriffe enthalten eine Mehrheit von Dingen mit mehreren unveränderlichen Merkmalen: dies ist es, was wir Wirklichkeit nennen und was eben darum den Ausgangspunkt des philosophischen Denkens bilden muß.

Nun übt Herbart freilich an eben diesem Begriff — es ist der der Substanz, der zweite der oben genannten metaphysischen Grundbegriffe — eine nicht minder scharfe und zersetzende Kritik wie an dem bisher betrachteten der Veränderung. Was uns in der Erfahrung tatsächlich gegeben ist, sind nicht Dinge, sondern Empfindungen von Farben, Tönen und Gerüchen, die wir als Merkmale der Dinge auffassen. Aber alle diese Merkmale sind relativ d. h. sie sind nur unter bestimmten Bedingungen, die außerhalb des Dinges selbst gegeben sind, vorhanden. Was ist Farbe im Dunkeln, was Klang im luftleeren Raum? Kein einziges Merkmal also gibt das an, was der Gegenstand für sich selbst ist. Wir sind gezwungen zu gestehen, daß das Ding selbst, der Besitzer dieser Kennzeichen, unbekannt bleibt. Die Schwierigkeit steigert sich, wenn man das Verhältnis der Eigenschaft zu dem Ding, dem sie zukommt, näher ins Auge faßt. Was wir von dem letzteren kennen, ist nichts als die Summe seiner Merkmale. Und doch ist es eine Einheit, die keineswegs gleich dieser Summe ist. Sagen wir aber: es hat diese Merkmale, so würden wir ein Ding ohne Merkmale voraussetzen, welches diese letzteren annehmen und haben könnte, oder auch nicht. Aber ein solches Ding ist offenbar niemals gegeben und das bezeichnete Verhältnis gar nicht denkbar, denn eben die Merkmale (Empfindungen) sind es ja, die allein gegeben sind. Ein weiterer Widerspruch endlich entsteht aus der Mehrheit der Merkmale. Wie vertragen sie sich mit der Einheit des Gegenstandes? Wie kann man eine solche Vielheit als Eins setzen? Muß man doch für jedes einzelne Merkmal eine besondere Kausalität in dem Dinge selbst annehmen oder doch eine Mehrheit des Seins, welche der Mehrheit der Merkmale zu Grunde liegt.

Diese Widersprüche häufen und verwickeln sich, wenn man außer dem Wesen des Dings seine Ausdehnung in Raum und Zeit ins Auge faßt und durch diese Betrachtung wie unvermeidlich zu dem Begriff der Materie gelangt. Wie kann ein Reales durch viele verschiedene Teile des Raums sich ausdehnen? Wie kann es identisch sein mit dem Vielen, worin es durch Dehnung zerreißt? In dem Begriff der Materie liegt ein doppelter Widerspruch. Wir stellen sie uns als ein Reales vor, das teilbar ist und erreichen durch fortgesetzte Teilung niemals die letzten Teile derselben, die doch das wahrhaft für sich bestehende Reale sein sollen. Die entsprechende Schwierigkeit ergibt sich aus dem Begriff der Zeit als eines Kontinuums, und der doppelte Widerspruch gibt sich in dem Begriff der Bewegung kund.

Wenn Herbart hier stehen geblieben wäre, oder vielmehr wenn er seine Analyse zu einer gleich schneidenden und negativen Kritik des Begriffes des absoluten Seins und seiner Konsequenzen durchgeführt hätte, wie er sie an dem des Werdens vollzogen hat, so hätte sein Standpunkt offenbar der einer vertieften Skepsis bleiben müssen, wie ja auch seine Argumente zu einem großen Teil den antiken Skeptikern entlehnt sind, und es eröffnete sich die Möglichkeit eines auf dieser Skepsis begründeten Positivismus. Wir werden später darauf zurückkommen. Aber es war nicht dieses worauf Herbart abzielte. Die Skepsis kommt für ihn nur als Durchgangspunkt in Betracht. »Jeder tüchtige Anfänger in der Philosophie ist Skeptiker und umgekehrt, jeder Skeptiker als solcher ist Anfänger. Wer in der Skepsis beharrt, dessen Gedanken sind nicht zur Reife gekommen.« Schon seine Fassung der Aufgabe und das methodische Grundprinzip seiner Erkenntnistheorie bereitet die Wendung zum Positiven vor. Widerspruchslosigkeit des Denkens wird gesucht, und wo sie erreicht ist, da verbürgt sie die Realität des Gedachten. Die sich selbst widersprechende Erfahrung ist dieser Realität gegenüber nur ein Schein, und es wird nunmehr zur Aufgabe der Metaphysik, diesen Schein auf die ihm zu Grunde liegende Realität zurückzuführen und Schein wie Realität hierdurch verständlich zu machen.

Durch dieses Ziel wird die Methode bestimmt: aus der Aufhebung der Widersprüche, die im erfahrungsmäßigen Begriff des Seins liegen, muß sich das Positive, die Erkenntnis des wahren Seins ergeben. Zu Widersprüchen hat es geführt, wenn wir diesem Sein, das in der Erfahrung gegebene Merkmal der Veränderung in irgend einer Form beilegen. Zu Widersprüchen führt es nicht minder, wenn wir dem Realen überhaupt eine Mehrheit von Eigenschaften zuschreiben. Hieraus folgt als erstes Ergebnis der Satz: »Die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach und unwandelbar«, und nicht minder folgerichtig ergibt sich aus den

Widersprüchen des Raumes und der Zeit der zweite Satz. »Die Qualität des Seienden ist, als Begriff, der Quantität schlechthin unzugänglich«. Aber freilich, Vielheit im Seienden ist noch nicht Vielheit des Seienden. Jene ist verboten, diese ist erlaubt. So ergibt sich dem widerspruchsfloßen metaphysischen Denken als Grundtatfache: daß es eine Menge von Wesen gibt, deren eigentliches Was wir nicht erkennen, von denen wir aber soviel sagen können, daß jedes von ihnen absolut einfach, unveränderlich, unausgedehnt und unzeitlich d. h. ewig — denn auch Herbart setzt wie Schopenhauer diese beiden Begriffe gleich — sein muß. Die Mehrheit dieser Realen, neben und außer einander, macht ein Verhältnis denknotwendig, das unserer sinnlichen Raumvorstellung entspricht, aber freilich nicht mit dieser identisch ist. Herbart nennt es den intelligibeln Raum.

Hiermit scheint nun freilich noch nicht allzu viel gewonnen. Denn wie können wir aus den Qualitäten dieser einfachen Wesen irgendwelches Geschehen ableiten? Was kann ihnen begegnen oder was kann außer ihnen begegnen? Das Seiende kann weder von sich abweichen, noch sich äußern, noch erscheinen. Und doch soll eben die Erscheinung erklärt werden.

Was zur Anschauung, zur Erfahrung kommen kann, sind niemals diese einfachen Qualitäten selbst, sondern immer nur die Verhältnisse, in denen sie zu einander stehen. Das Verhältnis zweier Töne wie fis zu gis ist das nächste Gleichnis für das Verhalten zweier realer Wesen in Hinsicht des Gegenlatzes ihrer Qualitäten. Dieses Verhältnis beruht auf Vergleichung und ist insofern immer etwas zufälliges, denn die Vergleichung könnte sich auch auf andere Gegenstände erstrecken. Und doch beruht auf ihr alles das, was uns von dem Wesen des Seienden zum Bewußtsein kommt. Wir erkennen nur Relationen, Beziehungen. Alle Erscheinungen sind in diesem Sinne »zufällige Ansichten«. Herbart erläutert diese Begriffe an der Methode der Zerlegung von Kräften und Richtungen in der Mechanik, an dem Unterschiede der positiven und negativen Abscisse und Ordinate in der Mathematik.

Aber die Erscheinung zeigt uns Veränderungen. Sie führt auf den Begriff des Geschehens: wie ist dieser widerspruchsflos zu denken? Was ist wirkliches Geschehen? Auch dies kann nur auf das Verhältnis der Realen zu einander zurückgeführt werden. Wenn diese selbständig und gesondert verharren, dann kann es offenbar keine Veränderung, kein Geschehen geben. Aber das Zusammensein der Realen könnte, ja müßte zur Beeinträchtigung dieser Selbständigkeit führen: das eine müßte das andere stören, wenn sich dieses nicht gegen die Störung durch Widerstand erhielte. »Störung sollte erfolgen, Selbsterhaltung hebt die Störung auf, dergestalt, daß sie garnicht eintritt.« Selbsterhaltung des Realen im

intelligibeln Raum ist das einzige wirkliche Geschehen, und indem die zufälligen Ansichten diesen Prozeß nach seinen verschiedenen Seiten ergreifen, entsteht die Erfahrungswelt. —

Es ist ein seltsames Schauspiel, wenngleich in der Geschichte der Metaphysik nicht vereinzelt, wie der Kritiker, der mit so scharfem Blick die Widersprüche überlieferter Begriffe aufdeckt und die falschen Schlüsse seiner Vorgänger durchschaut, bei dem Streben nach positiver Erkenntnis für das Unhaltbare und Gewaltfame seiner eigenen Lehre keinen Blick hat. So stark ist der Drang, sich aus der Skepsis auf einen festen und beruhigenden Standpunkt zu flüchten! »Das wirkliche Geschehen ist nichts anderes als ein Bestehen wider eine Negation«, heißt es in der Allgemeinen Metaphysik (§ 236) und in der Psychologie (Werke v. Kehrbach, Bd. IV, 364) sogar: Zwischen mehreren unter sich ungleichartigen einfachen Wesen gibt es ein Verhältnis, welches darin besteht, »daß in der einfachsten Qualität jedes Wesens etwas geändert werden würde durch das andere, wenn nicht ein jedes widerstände und gegen die Störung sich selbst in seiner Qualität erhielte. Dergleichen Selbsterhaltungen sind das Einzige, was in der Natur wahrhaft geschieht.« Deutlicher könnte das Gewaltfame, Widerspruchsvolle dieser Lehre auch von einem Gegner nicht hervorgehoben werden.

Hierzu kommt nun, daß es dieser so völlig abstrakt gedachten und unanschaulichen Lehre vom Realen und seinen Selbsterhaltungen an jedem greifbaren Gehalt zu fehlen scheint. Aber einen solchen gewinnt sie freilich, sobald man ihre Anwendung auf die Psychologie verfolgt. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß der Denker von hier ausgegangen ist und die psychologische Grundansicht erst in zweiter Linie zu einer allgemein metaphysischen Position erweitert hat. »Die Seele ist die erste Substanz«, sagt er (Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie § 130), auf deren bestimmten Namen die Wissenschaft führt. »Die Psychologie zeigt uns an ihrem Beispiel eine ganz vorzügliche innere Bildung eines einfachen Wesens. Nach diesem Typus muß man sich die eines jeden anderen auch unter den nicht vorstellenden Wesens denken.« (Psychologie, a. a. O. S. 366).

Auf die Seele also trifft alles zu, was in der allgemeinen Metaphysik von dem Realen ausgesagt wird: die Seele ist ein einfaches Wesen, nicht bloß ohne Teile, sondern auch ohne irgendeine Vielheit in ihrer Qualität. Sie hat weder Ort noch Zeit, und ihre Unsterblichkeit »versteht sich«, wie Herbart fast naiv hinzusetzt, »wegen der Zeitlosigkeit des Realen von selbst.« Das einfache Was der Seele ist und bleibt uns völlig unbekannt.

Die erste wichtige Folgerung für die Psychologie ist nun die, daß die Seele »keine Anlage und Vermögen hat, weder etwas zu empfangen, noch zu produzieren«. Mit diesen Worten faßt Herbart seine berühmte Polemik gegen die Theorie der Seelenvermögen zusammen, welche die ganze

bisherige Psychologie, abgesehen von der englischen Assoziationslehre, beherrschte. Seelenvermögen sind nichts anderes als Klassenbegriffe, unter welchen man die beobachteten Erscheinungen zu ordnen gesucht hat. Als solche sind sie praktisch benutzbar. Wenn man aber glaubt, dadurch, daß man komplizierte seelische Vorgänge auf Sinnlichkeit oder Einbildungskraft, auf das Vermögen des Vorstellens, Fühlens und Wollens zurückführt, sie erklären und auf diese Weise eine Art von Naturgeschichte des Geistes zu Stande bringen zu können, so müssen solche Versuche scheitern. Wenn man aus Kategorien von Erscheinungen Kräfte konstruiert, so sind »sie nichts als mythologische Wesen.« Indem Herbart statt dieser falschen Reduktionen und Hypostasen verlangt, daß die Psychologie das wirkliche Geschehen in der Seele erkennen und erklären soll, zeigt er hier eben jene kritische Überlegenheit und Schärfe, welche uns bei seiner Bekämpfung des monistischen Idealismus entgegentrat. Aber auch hier ist der Übergang zum Positiven nicht minder gewaltsam als in der Metaphysik.

Alles wirkliche Geschehen besteht aus Störungen (oder richtiger Störungsverfälschungen) und den Selbsterhaltungen einfacher Wesen. Dies gilt auch für die Seele, und der Grundgedanke der Herbart'schen Psychologie beruht nun darauf, daß er die Selbsterhaltungen der Seele mit den einfachen Vorstellungen (d. h. den Vorstellungen einfacher Empfindungen) gleich setzt. Es ist schwer zu sagen, woher er das Recht zu dieser Gleichsetzung ableitet. Denn die Begründung »Weil der Akt der Selbsterhaltung einfach ist, wie das Wesen, das sich erhält«, reicht jedenfalls dazu nicht hin. Aber wie dem auch sei: was wirklich geschieht, soll auf dem Verhältnis der Vorstellungen zu einander beruhen. Entgegengesetzte Vorstellungen werden einander widerstehen. Da die Störungen unendlich mannigfaltig sind, so finden in einem und demselben Wesen ungezählte Selbsterhaltungen statt, und es ist anzunehmen, daß unter ihnen einige entgegengesetzt sein werden, andere nicht. Entgegengesetzte Vorstellungen nun müssen sich dergestalt hemmen, daß das Vorgestellte ganz oder zum Teil verschwindet, als ob die Vorstellung nicht mehr da wäre, daß es aber wieder hervortritt, sich von selbst wieder herstellt, sobald die Hemmung weicht oder durch eine neue Gegenkraft unwirksam wird. Demnach verwandeln sich Vorstellungen durch ihren gegenseitigen Druck in ein Streben vorzustellen. Eine Vorstellung steigt über die Schwelle des Bewußtseins, sie tritt ins Bewußtsein, wenn sie sich aus einem Zustande völliger Hemmung erhebt. Sie sinkt unter die Bewußtseinschwelle, wenn sie von einer anderen entgegengesetzten verdrängt wird. Alle Vorstellungen ändern immerfort ihren Zustand, indem wegen abgeänderter Hemmung bald mehr, bald weniger von ihnen als ein Streben wirkt, das Übrige aber als wirkliches Vorstellen im Bewußtsein ist. —

Man sieht, die Auffassung ist eine rein dynamische und folgt durchaus der Analogie physikalischer Anschauungen. »Vorstellungen werden Kräfte, indem sie einander widerstehen,« sagt Herbart. Und hieraus erwächst ihm der Gedanke, daß die Psychologie eine Statik und eine Mechanik des Geistes enthalten müsse. »Denn unter Kräften, die wider einander streben, gibt es ein Gleichgewicht, es gibt auch Näherungen dahin und Entfernungen davon, durch neu hinzutretende Kräfte.« Darum muß die Mathematik zu Hülfe gerufen werden, um nach der verschiedenen Stärke der Vorstellungen, nach dem Grade ihres Gegensatzes und nach der Verschiedenheit ihrer Verbindungen, die Erfolge der Hemmung zu berechnen.

In welcher Weise Herbart diese Berechnung entwirft, gehört in die besondere Ausführung der Psychologie, auf die wir hier nicht eingehen können. Nur so viel soll hervorgehoben werden, daß er als dasjenige, was den verschiedenen Größenbestimmungen unterliegt, die Summe der Hemmung und das Hemmungsverhältnis bezeichnet. Jene ist die Gesamtheit der ganzen gehemmten, d. h. latent gewordenen Kraft, dieses ergibt sich aus dem Satze, daß die Hemmungssumme auf die einzelnen Vorstellungen im umgekehrten Verhältnis ihrer Stärke, mit welcher sie der Hemmung entgegenstreben, verteilt werden müsse. »Es kommt aber«, fügt Herbart hinzu, »bei diesen Formeln nicht darauf an, einzelne Zahlen zu berechnen, oder gar die Gemütszustände eines Individuums mathematisch zu bestimmen, welches niemals möglich ist, vielmehr zu den lächerlichen Mißdeutungen gehört, sondern man erkennt in den mathematischen Formeln die allgemeinen Gesetze der psychologischen Erscheinungen.«

So weit die Vorstellungen sich nicht hemmen, komplizieren sich die nicht entgegengesetzten (wie Ton und Farbe) und verschmelzen die entgegengesetzten. Es entstehen Vorstellungsmassen, die eine Totalkraft ergeben und deshalb nach anderen statischen und mechanischen Gesetzen wirken wie die einzelnen Vorstellungen. Tritt eine neue Wahrnehmung solchen Vorstellungsmassen gegenüber oder treten schwächere Vorstellungen nach irgend welchen Gesetzen im Bewußtsein hervor, so wirken sie als Reize auf jene Massen, durch die einiges gehemmt, anderes hervorgerufen wird, und werden von ihnen aufgenommen und angeeignet (apperzipiert). Aus dieser Tatsache leitet Herbart die Erscheinungen und Gesetze der Assoziation und der Reproduktion der Vorstellungen ab. —

»Gefühle und Begierden sind nichts neben und außer den Vorstellungen. Am wenigsten gibt es dafür besondere Vermögen, sondern sie sind veränderliche Zustände derjenigen Vorstellungen, in denen sie ihren Sitz haben.« Verwickelte Komplexionen kann zwar keine Rechnung in ihrem Zusammenwirken verfolgen, jedoch weist die Psychologie nach, daß gewisse Gefühle und Begierden entspringen müssen, wenn solche Kom-

plexionen zusammentreffen, die sich in einigen ihrer Elemente stärker hemmen als in anderen. Schon die Tatsache, daß die Gefühle wandelbarer und vergänglicher sind als die Vorstellungen, beweist dieses Abhängigkeitsverhältnis.

So zeigt sich die auffallende Tatsache, daß Herbart, der mit der Lehre von dem Seelenvermögen die rationalistische Psychologie so scharf und glücklich bekämpft, in seiner Auffassung des Gefühls- und Willenslebens ganz und gar in die Einseitigkeit des Rationalismus zurückfällt. Wie die Psychologie Wolfs und seiner Zeitgenossen, erkennt auch die seinige nur in der Vorstellung und ihren Verhältnissen elementar seelische Vorgänge. Gefühls- und Willensvorgänge sind Folgeerscheinungen sekundärer Natur. In diesem Punkt ist Herbart der modernen Entwicklung der psychologischen Grundanschauung geradezu entgegengesetzt.

Der Herbart'schen Psychologie bleibt das geschichtliche Verdienst, daß sie der erste Versuch gewesen ist, das seelische Geschehen auf die Kombination einfachster Elemente zurückzuführen und das Verhältnis der letzteren exakt zu berechnen. Ein großer Teil der modernen Psychologie beruht auf diesem Gedanken oder doch auf der Wendung, die er späterhin durch G. Th. Fechner und W. Wundt genommen hat. Anderseits freilich ist es eine völlig unhaltbare Grundlage, auf der Herbart ihn zu verwirklichen unternimmt, und seine Seelenlehre hat daher mit einer exakten Wissenschaft nur eine Pseudoähnlichkeit. Seine »mathematische Psychologie« ist reine Metaphysik und beruht auf keiner empirischen Grundlage. Das wirkliche seelische Geschehen, wie er es voraussetzt, entzieht sich jeder Beobachtung, da wir das, was unterhalb der Bewußtseinschwelle ist und vorgeht, niemals beobachten können. Zwar ist es eigentlich die Seele, die sich gegen die Störungen durch Vorstellungen erhalten soll, aber es ist deutlich, daß tatsächlich Herbart von Anfang an dieses Verhältnis auf die Vorstellung selbst überträgt und diese auf solche Weise hypostasiert. Die Vorstellungen hemmen und bekämpfen einander, sie steigen, sinken und streben, kurz, sie erscheinen wie selbstständige Wesen und ihnen, die eigentlich Zustände des Realen sind, werden wiederum Zustände beigelegt.¹

Das empirische Element schließt Herbart freilich nicht aus der Psychologie aus, im Gegenteil, er zieht es als analytischen Teil der Seelenlehre

¹ Angesichts der modernen Entwicklung der experimentellen Psychologie ist es von besonderem Interesse, zu bemerken, daß Herbart die Isolierung der empirisch gegebenen Empfindung für tatsächlich unmöglich erklärt hat. »Indem nun Gruppen von Empfindungen gegeben sind und Reihen von Vorstellungen daraus entstehen, bleibt keine psychologische Möglichkeit übrig, die Empfindung zu vereinzeln, sondern es ist nur eine wissenschaftliche Abstraktion, wenn wir sie als einzeln stehend betrachten, ja sogar es ist nur Einbildung, wenn wir meinen, diese Abstraktion wäre wirklich eine Vereinzelung.« (Allgemeine Metaphysik § 201.)

in einer Weise mit heran, die der modernen wissenschaftlichen Entwicklung nicht minder entschieden vorgreift, wie der Gedanke der exakten Psychologie. Es ist der Begriff der Geistesgeschichte, der ihm in einem weiten Umfang vorschwebt, ja, den er bereits in aller Tiefe erfaßt hat. Empirische Psychologie, von der Geschichte des Menschengeschlechts getrennt, ergibt nichts vollständiges. Jedes Zeitalter überliefert dem folgenden seine Gedanken und seinen Sprachschatz, seine Erfindungen und wissenschaftlichen Einrichtungen. Daraus entstehen allmählich Phänomene, die der einfache psychische Mechanismus für sich allein nicht hat ergeben können. In jedem von uns liegt die ganze Vergangenheit. Ja, sogar »die Freiheit des Willens wird erworben wie die Vernunft und ist beschränkt gleich dieser.« Man glaubt Nietzsche oder auch Herbert Spencer zu hören. Dabei liegt dem rationalistisch geschulten Denker freilich die moderne Entwicklungsidee in ihrer durch Lamarck und Darwin bestimmten Gestalt gänzlich fern. Es kann keinen entschiedeneren und zugleich lehrreicheren Gegensatz geben als den zwischen Schopenhauers und Herbarts Psychologie. Alles, was die eine hat, fehlt der anderen, und beide zusammen erschöpfen sie den ganzen Umkreis der Elemente, Ansätze und Richtungen, welche die heutige Psychologie umfaßt, die den Voluntarismus mit der exakten Methode zu vereinen, die Entwicklungsidee auf die Geistesgeschichte anzuwenden strebt. In diesem Sinne ist keiner von beiden Philosophen aus der Entwicklung der modernen Wissenschaft fortzudenken. —

Weit weniger fruchtbar als für die Psychologie hat sich Herbarts metaphysische Grundanschauung für die Naturphilosophie erwiesen. Mehr als man denken sollte nähert sich sein Realismus hier dem Geist seiner idealistischen Zeitgenossen, die er bekämpft. Nicht nur die allgemeine Tendenz »die sogenannte Physik aus metaphysischen Prinzipien zu erklären«, teilt er mit ihnen, sondern seine Naturlehre kommt auch nicht ohne eine entschieden phänomenalistische Wendung zu Stande. Gegenstand der Psychologie ist das wirkliche Geschehen, in der Naturlehre erblickt man nur den Wiederschein davon. »Diese Welt ist eine Scheinwelt. Sie gehorcht der Mathematik und lebt wie diese von Widersprüchen; als ein wahres Reales kann Materie ebenso wenig gedacht werden, wie die Bewegung als ein wirkliches Geschehen. Aber die Gesetzmäßigkeit des Geschehens aus dem Realen zu erklären, das läßt sich leisten.« Zu dieser Leistung nun gelangt Herbart durch die Scheidung des intelligiblen Raumes vom empirischen, einer ursprünglich Leibnizschen Konzeption. »Der intelligibele Raum ist für einfache Wesen, für über sinnliche Monaden, die wenn sie in ihm einander durchdringen (in einander sind), sich in Störung und Selbsterhaltung versetzen. Der sinnliche Raum ist für Körper, die nach gemeiner Meinung für einander durchdringlich sind und die, nach der Hypothese

mancher Physiker, auch in der Ferne aufeinander wirken« (Einleitung in die Philosophie S. 134). Nun ist das Kommen und Gehen in dem Raum, in welchem wir die Körper erblicken, analog der Vereinigung und Trennung im intelligibelen Raum, und es ergibt sich das Recht, die empirischen Vorgänge in jenem aus dem wirklichen Geschehen in diesem zu erklären. Selbstverständlich gehört die Bewegung dem sinnlichen Raum und darum der Scheinwelt an. Sie geschieht nicht wirklich, sondern bloß für den Zuschauer. Aber auch ihre Gesetze, die der allgemeiner Mechanik, wie die Eigenarten der Stoffe und Kräfte, sind aus dem wahren Verhalten der realen Wesen, aus der Verschiedenheit der möglichen Gegenstände unter ihnen zu erklären. Es wäre unnütz bei diesen Ableitungen im Einzelnen zu verweilen. Wenn die exakte Bildung Herbarts und seine nüchterne Art ihn vor kosmogonischen Phantastereien Schelling'scher Art bewahrt, so halten seine Konstruktionen der Naturgesetze, seine Ableitungen der physikalischen Grundkräfte vor dem heutigen Stande der Naturwissenschaften nicht wesentlich besser stand als die halb dichterischen Konstruktionen des von ihm so scharf bekämpften Vorgängers.

Die Naturphilosophie hat nach Herbart eine Grenze. Sie vermag das Zweckmäßige im Naturlauf nicht zu erklären. Die Kant'sche Lehre, nach welcher die Vorstellung des Zweckmäßigen eine immanente Form der Naturauffassung ist, bekämpft er mit dem Argument, daß sie dann ebenso allgemein zur Anwendung kommen müßte wie die Formen des Raumes und der Zeit. Gerade, daß nicht alle Naturerscheinungen und noch weniger alle geschichtlichen Entwicklungen zweckmäßig sind, ist ihm der Beweis dafür, daß das Zweckmäßige das Werk eines intelligenten und wirkamen Geistes sein müsse. So stellt Herbart den alten physikotheologischen Beweis wieder her, wiewohl er den teleologischen Gedanken als eine Hypothese bezeichnet, auf der sich ein wissenschaftliches Lehrgebäude nicht aufbauen lasse. Aber was ist mit dieser Einschränkung gewonnen, wenn der Philosoph zu dem Satze gelangt: »So gewiß nun unsere Überzeugung feststeht, daß den Erscheinungen menschlichen Handelns auch menschliche Absicht, menschliches Wissen und Wollen vorangeht, ebenso gewiß muß es erlaubt sein, die teleologische Naturbetrachtung zur Stütze des religiösen Glaubens zu machen, welche Würdigung viel älter ist und viel tiefere Wurzeln im menschlichen Gemüt hat als alle Philosophie?« Dazu kommt, daß eben jener Grundgedanke einer Teleologie, die den Weltlauf nur teilweise beherrscht, zu Naivitäten führt, wie die: »Man blicke dahin, wo die Vorlesung keine Vorkehrungen getroffen hat, man betrachte die Staaten und deren Geschichte!« usw. (Einleitung in die Philosophie § 132 Anm.).

Das Verhältnis zum religiösen Glauben ist eine der schwächsten Stellen in Herbarts Philosophie, richtiger gesagt die Stelle, an welcher die Schran-

ken dieses scharfen Denkers am deutlichsten hervortreten. Seine wissenschaftliche Metaphysik gelangt ebensowenig dazu, ein in sich geschlossenes Weltbild zu schaffen, wie die kritische Philosophie Kants. Aber während dieser Verzicht von vornherein in der Tendenz des Kritizismus begründet liegt, so fehlt dem Realisten Herbart nur die schöpferische Kraft, um die letzten Konsequenzen aus seinen Prinzipien zu ziehen und ihnen gemäß den Gottesbegriff entweder als widerspruchsvoll zu verwerfen, oder ihn zu einer widerspruchslosen Fassung und damit zu wissenschaftlicher Geltung zu bringen. Er stellt die Grundlagen des Leibniz'schen oder richtiger des Wolff'schen Systems wieder her, aber die Spitze fehlt, und er sucht sie im Gebiete des Glaubens wiederzufinden. Eben hierdurch aber charakterisiert sich Herbarts Metaphysik, trotz des Tieffinns und der Begriffsschärfe, von der sie Zeugnis ablegt, als ein Werk zweiten Ranges, verglichen mit den weniger kritisch fundierten, aber schöpferisch kühneren und umfassenderen Systemen eines Leibniz und Spinoza, aber auch Schellings und Schopenhauers. —

Nach den bisher erreichten Ergebnissen ist es klar, daß Herbart die Wertwissenschaften vom Guten und Schönen nicht auf metaphysischen Fundamenten begründen kann. Und in der Tat lehnt er den Versuch dazu mit Konsequenz und Entschiedenheit ab. Was insbesondere die Ethik betrifft, so haben wir bereits gesehen, daß Herbart aus allgemeinen metaphysischen Gesichtspunkten heraus den Gedanken einer freien Selbstbestimmung des Willens bekämpft und durch die Analyse dieses Begriffs zu dem entgegengesetzten Standpunkt, mithin zu einem entschiedenen Determinismus gelangt. In dieser scharfen kritischen Stellung berührt er sich mit Schopenhauer und zieht wie dieser die Folgerung, daß es ein ursprüngliches inneres Gebieten nicht geben könne: wider Erfahrung und Psychologie habe man ein solches dem menschlichen Geiste angedichtet. Nicht minder scharf wendet er sich gegen Kants Lehre vom Gegensatz der sittlichen Vernunft zu der menschlichen Natur. »Das rein Sittliche ist ein solches, welchem der Mensch nicht widerstrebt, indem das Widerstreben das Gegenteil des Sittlichen bezeugen würde.« Eine imperative Ethik gibt daher niemals einen ursprünglichen Tatbestand wieder, sondern sie kann immer nur abgeleitet sein; was ihr zu Grunde liegt, ist eine Beurteilung des praktischen Verhaltens der Menschen, und was in dieser zum Ausdruck kommt, ist der eigentliche Tatbestand: ein unmittelbares, unbedingtes, von keiner Theorie abhängiges Gefallen und Mißfallen. Diese Art der Beurteilung ist umfassender als das Gebiet der Sittlichkeit, sie bezieht sich in erster Reihe soweit nicht bloß das Angenehme und Unangenehme des subjektiven Fühlens, sondern ein objektiver Gegenstand zu Grunde liegt, auf den Unterschied des Schönen und Häßlichen. Daher faßt Herbart beide Wert-

wissenschaften unter dem Namen der Aesthetik zusammen und bezeichnet die Tugendlehre geradezu als »die Erhabenste der Kunstlehren«. In der Tat geht die Übereinstimmung noch weiter. Alle einfachen Elemente, welche für das Werturteil in Betracht kommen, können nur Verhältnisse sein«, denn — hier zeigt sich ein Parallelismus mit der metaphysischen Grundanschauung — das völlig Einfache ist indifferent und kann weder gefallen noch mißfallen. Daher sind die sittlichen Elemente nichts anderes als gefallende und mißfallende Willensverhältnisse, Diese Verhältnisse und die Urteile, die auf ihnen beruhen, sind nicht auseinander ableitbar, und es ist ein Irrtum, sie von der Idee eines höchsten Sittengesetzes deduzieren zu wollen; vielmehr stehen sie völlig unabhängig nebeneinander. Will man sie finden, 'so hat man den Willen in den einfachsten denkbaren Verhältnissen zu betrachten, die aus seinen Richtungen auf sich selbst, auf andere Willen und auf Sachen hervorgehen können: für jedes dieser Verhältnisse springt dann ein ursprüngliches, absolut unbedingtes ästhetisches Urteil hervor. Auch in diesem Pluralismus der ethischen Prinzipien wird man die Verwandtschaft mit der metaphysischen Grundanschauung und Methode Herbarts unschwer erkennen.

Solcher typischen Willensverhältnisse unterscheidet Herbart fünf, und aus jedem von ihnen entspringt ein Wert- oder Musterbegriff für das sittliche Verhalten. Diese Begriffe bezeichnet er als praktische Ideen. Es sind die Ideen der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts und der Vergeltung oder der Billigkeit. Sie haben nicht alle die gleiche Bedeutung für das Gesamtgebiet des ethischen Handelns. Die Idee der inneren Freiheit verlangt die Übereinstimmung zwischen dem Willen und der über ihn ergehenden Beurteilung im Allgemeinen, ist also die Grundlage für das sittliche Urteil überhaupt und daher die Voraussetzung der vier folgenden. Auch die Idee der Vollkommenheit ist eine formale; sie bezeichnet keinen Inhalt für das sittliche Urteil, sondern bringt nur den relativen Maßstab zum Ausdruck, nach welchem sich daselbe richtet. Der Inhalt des sittlichen Verhaltens wird durch die drei letzten Ideen gegeben, am unmittelbarsten und positivsten durch die Idee des Wohlwollens, welche die Befriedigung fremden Willens zum Gegenstande des eigenen Wollens macht und eben hierdurch die Gefinnung bestimmt. Diese Idee bildet den Hauptinhalt der christlichen Sittenlehre, denn sie verlangt Liebe. Die vierte und fünfte Idee haben demgegenüber einen gewissermaßen negativen Ursprung; die Verhältnisse, die ihnen zu Grunde liegen, sind solche, die mißfallen, und das sittliche Ideal verlangt ihre Beseitigung. Beide nämlich werden durch Streit hervorgerufen. Beruht derselbe nicht auf Übelwollen, sondern geht er unmittelbar daraus hervor, daß zwei verschiedene Personen denselben Gegenstand begehren,

so entspringt die Notwendigkeit des Rechts. Wenn aber der Streit aus einem absichtlichen Wehetun, oder einer unmittelbaren Verletzung der fremden Person entsprungen ist, oder zu einer solchen geführt hat, so verlangt die Idee der Vergeltung Strafe, ebenso wie ein äußeres Wohltun Lohn erheißt.

Diese Ideen also schaffen die Normen für das sittliche Urteilen und Verhalten. Aber nur in ihrer Gesamtheit können sie dem sittlichen Leben seine Richtung geben. Strebt man einseitig der einen oder der anderen zu, etwa nur der Kultur (Vollkommenheit) oder nur der Liebe (Wohllollen), so kann man der Gefahr nicht entgehen, eine der anderen sittlichen Normen zu verletzen und damit unsittlich zu handeln. Aber wer sich bemüht, diese Ideen zusammenzufassen und gleichmäßig in sich wach zu erhalten: »der wird in ihnen jene sanfte Führung finden von der Plato so oft redet, freilich nicht aber gewaltsame Nötigung, an die man sich seit Kants kategorischem Imperativ gewöhnt hat.«

Die Schwächen dieser Deduktion springen unmittelbar hervor und sind dem Denker oft genug vorgeworfen worden. Der abstrakte und intellektualistische Charakter dieser Ethik führt zu Begriffsspaltereien, ja zu Unklarheiten, die aus allzuweit getriebenem Streben nach Klarheit und Deutlichkeit hervorgehen. Dies zeigt sich z. B. in der künstlichen und abstrakten Scheidung zwischen der Idee des Rechtes und der der Vergeltung, einer Scheidung, der man weder in der Praxis, noch in der Theorie Berechtigung zustehen kann. Die formale Bedeutung der beiden ersten Ideen ferner rückt diese doch auf eine wesentlich andere Linie, als die drei letzten. Ließe man sie bei Seite und höbe den künstlichen Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Billigkeit auf, so käme der Inhalt der Herbart'schen Sittenlehre genau zusammen mit dem weit einfacheren und großzügigeren sittlichen Ideale Schopenhauers, das gleichfalls die beiden Tugenden der Gerechtigkeit und des Wohllollens (Menschenliebe) umfaßt.

Gleichwohl darf man nicht übersehen, daß es eine der grundlegenden Gedanken unserer klassischen Epoche ist, der hier zu abstrakt systematischem Ausdruck kommt. Von Shaftesbury, der den Gedanken freilich glücklicher und gewinnender formuliert hat, ist der Enthusiasmus für die Tugend in eine Reihe mit der Begeisterung für das Schöne gerückt worden, und diese Gleichsetzung hat, über Winckelmann und Herder hinweg, Göthe dauernd beeinflusst und in den Jugendwerken Schiller seinen dichterisch anschaulichen Ausdruck gefunden. Schopenhauers geringschätzige Äußerung, Herbart scheine seine Ethik aus Schillers Künstlern geschöpft zu haben, ist ernsthafter berechtigt als der Spötter es wußte. Die Herbart'sche Wendung: »Wer das Wohllollen nicht in seiner Schönheit, das Übelwollen nicht in seiner Häßlichkeit vor Augen hat, der wird auf ebenso gezwungene Er-

klärungen verfallen wie Kant, « entspricht durchaus dem Geist Shaftesburys und Schillers. In der Kritik der praktischen Vernunft dagegen war es einer der Hauptgehaltspunkte, diese Vermischung des Guten mit dem Schönen zu Gunsten einer streng vernunftmäßig begründeten Moral zu bekämpfen. Des gereifteren Schillers Schrift über die ästhetische Erziehung war ein geistvoller, wenn auch nicht bis zu Ende durchgeführter Versuch, die beiden entgegengesetzten Tendenzen durch den Gedanken der erzieherischen Entwicklung zu vereinigen, ästhetische und rationale Moral, Shaftesbury und Kant in einer Synthese zusammen zu fassen. Herbart dagegen hielt — wiederum entsprechend seiner Metaphysik — den vorkantischen Standpunkt entschiedener und einseitiger, aber eben deshalb auch klarer und widerspruchsfreier fest, und wie dort so ist auch hier sein unleugbares Verdienst, eine der möglichen Grundpositionen des ethischen Denkens im Gegensatz zu der Zeitströmung, die über sie hinwegzufluten drohte, verteidigt und festgehalten zu haben.

Wenn freilich bei Schiller mehr noch als die ethische Anschauungsweise, das ästhetische Denken selber durch die Zusammenfassung der Werte befruchtet worden ist, so ist bei Herbart gerade hiervon wenig zu finden. Seine Kunstlehre ist einer Formenästhetik in ausgeprägter Einseitigkeit. Ihre Hauptaufgabe ist, die ästhetischen Elemente und zwar im genauesten Sinne, also »die allerletzten Verhältnisse an denen noch etwas Gefallendes oder Mißfallendes wahrzunehmen ist,« aufzudecken. Hierbei hat sie nicht nur das Schöne von dem Stoff, an welchem und den Bedingungen, unter welchen es erscheint, genau zu unterscheiden, sondern vor allem auch das Unterhaltende, Reizende, Teilnahme erweckende, Imponierende oder Lächerliche als Beimischung »fremdartiger Aufregungen des Gemüts« auszuscheiden. Sie gehören in die Psychologie, nicht in die Ästhetik. Dagegen sind es die formalen Verhältnisse des Raumes und der Zeit, Succession, Symmetrie, Kontraste usw., die den Gegenstand der Kunstlehre bilden. Es ist zweifellos, daß Herbarts Ästhetik, die er übrigens nicht systematisch ausgeführt hat, von der Musik ausgeht, welche ihm, wie wir wissen, allein von allen Künsten nahe stand; das Verhältnis der Musiktheorie nebst ihrer Begründung aus der exakten Akustik schwebt ihm als das Ideal einer Kunstlehre überhaupt vor. Den mangelhaften Zustand der ästhetischen Wissenschaft führt er wenigstens zum Teil darauf zurück, daß »auf die Winke, welche die Musik geben konnte, nicht geachtet worden ist.« Auch Schopenhauer stand persönlich in einem besonders engen Verhältnis zur Musik und räumt, wie wir gesehen haben, dieser Kunst eine bevorzugte Sonderstellung ein. Aber nichts kann für den Gegensatz der beiden Denker charakteristischer sein, als die Art, wie sie ihr Lieblingsgebiet behandeln. Seltsam, daß gerade Herbart der Erneuerer der ästheti-

schen Moral werden mußte, er, dessen abstrakter und intellektualistischer Richtung jeder Zug zur künstlerischen Phantasie völlig abging. —

Staatslehre und Pädagogik bilden die beiden Gebiete der angewandten Ethik. Auch die Staats- und Gesellschaftslehre hat Herbart in seiner praktischen Philosophie näher ausgeführt, ohne daß der unpolitische Denker zu wesentlich originalen Ergebnissen gelangt wäre. Viel bedeutungsvoller jedoch für seinen eigenen Gedankenkreis wie für die Weiterentwicklung des behandelten Gebietes ist seine pädagogische Theorie. —

Es ist die »Allgemeine Pädagogik«, in welcher Herbart die Lehre von den praktischen Ideen zuerst aufgestellt hat, aber bereits in der höchst inhaltsreichen programmatischen Schrift »Über die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung«, die Herbart als Schlußabschnitt der 2. Auflage seines Erstlingsbuches über »Pestalozzis Idee eines A B C der Anschauung« hinzufügte, ist der Grundgedanke der Ethik in allgemeinen Umrissen ausgesprochen. Schon dies weist auf den unmittelbaren Zusammenhang hin, in welchem beide Gebiete für ihn stehen. Aus dem Zweck der Erziehung leitet Herbart die allgemeine Pädagogik ab, und dieser Zweck kann kein anderer sein, als der, das sittliche Ideal, das die Ethik theoretisch begründet, in der Gesinnung des Zöglings lebendig zu machen und in seiner Persönlichkeit zu verwirklichen. Dieses Ideal aber wird, wie wir wissen, durch die praktischen Ideen bestimmt, jedoch nicht so, daß sie einzeln auf den Willen wirken, sondern erst dann, wenn sie in ihrer Gesamtheit dem Werturteil und dem Charakter des Menschen die Richtung geben. Das sittliche und erzieherische Ideal Herbarts ist daher von vorneherein ein solches der Vielseitigkeit des Wollens und Könnens, der »gleichschwebenden Vielseitigkeit«, wie er sagt: er setzt diesen Begriff ausdrücklich dem »der harmonischen Ausbildung aller Kräfte« gleich, der dem Publikum Göthes, Schillers und Humboldts so vertraut und wohlverständlich war. Auf der Vielseitigkeit des Interesses beruht die Charakterstärke der Sittlichkeit. Beide zusammen bilden den Endzweck der Erziehung.

Nun aber wird nach Herbarts uns bereits bekannter psychologischer Grundanschauung die Willensrichtung ganz und gar aus dem Vorstellungsleben heraus bestimmt. Denn was man nicht kennt, das begehrt und will man nicht. »Der Wert des Menschen liegt zwar nicht im Wissen, sondern im Wollen. Aber es gibt kein selbständiges Begehrungsvermögen, sondern das Wollen wurzelt im Gedankenkreis. Hier hat die ganze innere Geschäftigkeit ihren Sitz, hier ist das ursprüngliche Leben, die erste Energie.« Daher kann die sittliche Allseitigkeit nur aus einer entsprechenden intellektuellen Vielseitigkeit hervorgehen, der sittliche Charakter beruht nicht auf der natürlichen Gebundenheit des Individuums, sondern auf der Freiheit, die ein reiches Wissen und Erfahren verleiht. Vielseitigkeit

des Interesses setzt Vielseitigkeit des Gedankenkreises voraus, und diese letztere ist daher das erste und nächste Ziel, die »Bildung des Gedankenkreises« die wichtigste Aufgabe des Erziehers. Von den beiden Tätigkeiten, welche die eigentliche Erziehung ausmachen, Zucht und Unterricht, ist die entscheidende der letztere. Der Unterricht wird vor der Zucht und weit eingehender als diese behandelt. Die sittlich ästhetische Darstellung der Welt und des Lebens ist das Hauptmittel der Erziehung, und es ist die Aufgabe des Unterrichts, diese zu vermitteln. Freilich darf er niemals dieses ethische Ziel außer Augen lassen, niemals eine bloße Darreichung von Notizen oder eine trockene Übersicht geben, niemals bloß formale Bildung anstreben. Der erziehende Unterricht hat überall die praktischen Ideen zu berücksichtigen und das moralisch ästhetische Interesse zu erwecken. Der Vielseitigkeit des Lehrstoffes steht die Forderung der Konzentration gegenüber, und diese ist im letzten Grunde stets ethischer Natur. Von diesem Gesichtspunkt aus entwirft Herbart seine Didaktik, die als ein bedeutungsvoller Versuch, die Gesamtmasse des Unterrichtsstoffes und der Lehrmethoden nach allgemein pädagogischen Gesichtspunkten systematisch zu bestimmen und zu ordnen, noch heute — und heute mehr als zu Lebzeiten des Philosophen — in den Kreisen der Schulmänner und in der Praxis der Lehrerbildung eine große Rolle spielen. Es ist hier nicht der Ort, über den praktischen Wert dieser Didaktik zu urteilen. Daß einem solchen Versuch, den gesamten Jugendunterricht aus einem Gedanken heraus zu entwerfen und zu gestalten, schon an sich ein theoretischer Wert zukommt, ist unzweifelhaft, und wenn er mit soviel Geist und Scharfsinn unternommen wird, wie es hier geschehen ist, so wird man diesen Wert nicht gering einschätzen. Ebenso unleugbar freilich ist, daß die Klarheit des Gedankenganges und die unmittelbare Wirkung der leitenden Ideen durch eine verwickelte und allzu weit getriebene Systematik beeinträchtigt wird. Für die ideenlose Pedanterie freilich, mit der ein Teil der Herbart'schen Schule seine lebendigen Gedanken in allgemein bindende Schemata verwandelt und dem Eigenleben der verschiedenen Unterrichtszweige wie der persönlichen Tätigkeit des Lehrers ihr Recht beschränkt oder entzogen hat, ist Herbart nur zum kleineren Teil verantwortlich. —

Die Zucht läßt sich nur dem Begriffe nach, aber nicht in der Praxis vom erziehenden Unterricht trennen. Herbart behandelt unter dieser Rubrik das unmittelbare Verhältnis des Lehrers zum Schüler, insofern dasselbe zur Charakterbildung dient. Es kommt ihm eine mehr ergänzende Stellung zu, die Hauptache bleibt, die durch den Unterricht vermittelte Wirkung auf das Gefühls- und Willensleben. Die Tätigkeit endlich, die Herbart als Regierung bezeichnet und vor den beiden anderen behandelt, soll die eigentliche Erziehung vorbereiten und möglich machen: was

er unter Regierung versteht, wird im wesentlichen durch die beiden Begriffe Gewöhnung und Disziplin gedeckt. —

Diese pädagogische Theorie als Ganzes hat das geschichtliche Verdienst, das Bildungsideal, wie es sich in der Gedankenwelt der großen deutschen Dichter und Denker des 18. Jahrhunderts entwickelt und gestaltet hat, in den Mittelpunkt des erzieherischen Denkens gestellt und damit in gewissem Sinne die Erziehungsphilosophie zu der Weltanschauung unserer klassischen Epoche geliefert und begründet zu haben. Dieses Verdienst teilt sie mit Schleiermachers erst posthum veröffentlichten pädagogischen Vorlesungen, doch weisen die letzteren bereits in weit höherem Maße über die Schranken des Zeitalters hinaus. Freilich, das klassische Ideal wird für große Seiten unseres Kulturlebens immer seinen Wert behaupten und mit ihm werden die Tendenzen einer Erziehungsphilosophie, die ihm entspricht, ein Bestandteil unseres Geisteschatzes bleiben. Aber diese Tendenzen sind einseitig. Sie sind allzu individualistisch und bleiben von dem gewaltigen Aufschwung der sozialen Ideen Pestalozzis fast ganz unberührt. Und einen ihrer entscheidenden Charakterzüge bildet der ausgeprägte und einseitige Intellektualismus, der Herbarts Philosophieren überhaupt beherrscht. Wie der Gedankenkreis sich bestimmt, »das ist dem Erzieher Alles«. In scharfem Kontrast mit Rousseau orientiert er den Zögling nicht an der Gegenwart, an der Erfahrung, an lebendigen Persönlichkeiten, sondern an dem ästhetischen Weltbild, das ihm der Unterricht vermittelt. In diesem Punkte erscheint der jüngere Denker dem älteren gegenüber geradezu rückständig, als Zögling einer Epoche, die für uns überwunden und historisch geworden ist.

Auf der Lehre vom Primat des Vorstellungslebens — so könnte man sie im Gegensatz zu Schopenhauers Anschauungsweise nennen — beruht die Übereinstimmung der Pädagogik Herbarts mit seiner Psychologie oder, wenn man will, die von ihm eröffnete Möglichkeit, die Erziehungslehre auf Psychologie zu begründen. Freilich kann für den Denker, der die Pädagogik aus dem Zwecke der Erziehung ableiten will, die psychologische Wissenschaft immer nur eine sekundäre Bedeutung haben: sie liefert die Mittel zu den Zwecken, welche das ethische Denken bestimmt. In seinem ersten pädagogischen Hauptwerk lehnt Herbart die Mitwirkung der Psychologie, wenigstens vorläufig, überhaupt ab, da es eine solche Wissenschaft noch nicht gebe. Aber er schränkt sie zugleich auch prinzipiell ein: »Niemals würde sie die Beobachtung des Zöglings vertreten können, das Individuum kann nur gefunden, nicht deduziert werden.« Es ist dann freilich sein psychologisches Denken wesentlich durch den Wunsch gespornt und gestachelt worden, der Pädagogik, die bisher nicht vorhandene tatsächliche Unterlage zu finden und in einem langen, von Hartenstein in Band X der Werke, unter dem Titel »Briefe über die Anwendung der Psychologie auf die Pädagogik«

abgedruckten Fragment, hat er es unternommen, in allgemein verständlicher Form eine psychologische oder richtiger gesagt, psycho=physiologische Erziehungslehre zu schaffen. Aber die Arbeit blieb liegen, und was wir in seinem letzten zusammenfallenden Werke, dem »Umriss pädagogischer Vorlesungen« von psychologischen Resultaten angewandt finden, ist wenig genug: es beschränkt sich fast ganz auf jene allgemeinen Anschauungen von Wesen und Art der Vorstellungsbewegungen und auf die Erklärung einiger intellektueller Phänomene, so besonders der Aufmerksamkeit. Im übrigen werden die Seelenvermögen, deren wissenschaftliche Bedeutung Herbart, wie wir wissen, bekämpft, als praktische Kategorien verwendet, wie überhaupt die allgemeine Erfahrung überall angezogen wird. Von einem ernsthaften Versuch, die Pädagogik im Einzelnen auf die exakte Erkenntnis des seelischen Geschehens zu begründen, zeigt sich nicht eine Spur.

Herbarts Psychologie ist, man vergesse es nicht, Metaphysik, nicht Empirie. Metaphysische Verhältnisse und Beziehungen sind es, die hier einer exakten Methode unterworfen werden sollen, nicht Erfahrungstatsachen als solche. Wenn also die Pädagogik auf diese Psychologie begründet werden sollte, so hieße das nicht mehr und nicht weniger als die Erziehungslehre auf die letzten metaphysischen Grundstatsachen zurückzuführen. Das ist die Aufgabe, die einst Plato im Staat unternommen und in seiner Weise gelöst hatte, vielleicht die größte, würdigste Aufgabe, die es für einen metaphysischen Denker geben kann: ein Probefein seiner Metaphysik zugleich und seiner Pädagogik. Und sie lag Herbart besonders nah, da das erzieherische Denken eine der tiefsten Quellen seiner Philosophie überhaupt gewesen ist. Wenn wir diesen Maßstab nun an den Zusammenhang des Herbartischen Denkens anlegen, welches wird das Ergebnis sein?

Die pluralistische Idee, die Überzeugung von der unbedingten Realität der Einzelwesen stimmt zusammen mit der erzieherischen Gesinnung, die in der Persönlichkeit einen unbedingten Wert und in ihrer Ausbildung eine wertvollste Betätigung sieht. Und es ist kein Zweifel, daß diese Gesinnung sich mit mehr Konsequenz auf ein monadologisches System als auf einen Monismus, dem das einzelne Wesen nur Erscheinung und etwas relativ Unwesentliches ist, berufen kann. Aber eben durch die Starrheit, mit der Herbart den Begriff des Seins und des Individuums faßt, gibt er diesen Vorteil wieder preis, und nur durch eine keineswegs widerspruchsfreie Konstruktion des seelischen Geschehens vermag er eine psychologische Unterlage zu schaffen, auf der die Möglichkeit erzieherischer Einwirkung überhaupt denkbar ist. Aber diese Möglichkeit enthält nichts, was auf die Ziele der Erziehung hinweist und ihr die Richtung geben könnte. Wertwissenschaft und Naturerkenntnis, Ethik und Psychologie werden durch kein innerliches Band zusammengehalten, und daher auch in der Pädago-

gik, wo beide zur Anwendung kommen, nur unvollkommen durch die einseitige intellektualistische Verbindung vereinigt. Für den Kant'schen Idealismus bilden Werte und Naturgeschehen einen notwendigen und metaphysisch begründeten Gegensatz, und die Aufgabe der sittlichen Erziehung könnte dementsprechend nur die sein, zur Überwindung der Natur durch die Vernunft hinzuwirken. Das wäre konsequent gedacht, wenn auch praktisch ganz unzureichend.¹ Herbart bekämpft diesen Gegensatz, er strebt eine einheitliche Gestaltung der Gesamtpersönlichkeit an. Was die ethische Einsicht vorschreibt, das liegt eben in der Natur des Menschen. Es ist nichts, als das, was den unveränderlichen Wert- und Geschmacksurteilen desselben entspricht, und die Einsicht in die psychologische Natur des Zöglings soll den Erzieher nur die Mittel, freilich auch die Hindernisse lehren, mit denen er zu rechnen hat. Aber ohne daß es Herbart will und merkt, kehrt der Kant'sche Gegensatz in seiner Erziehungslehre wieder: während seine Psychologie einen gesetzmäßigen Mechanismus des seelischen Geschehens und damit ein wesentlich passives Verhalten der Seele voraussetzt, richtet sich seine erzieherische Absicht durchaus auf Aktivität des Zöglings in sittlicher und in intellektueller Hinsicht. Und da dieser Gegensatz nicht ausgeglichen wird, so wird er zum Widerspruch. Nur weil ihm bei der Ausführung Gemüts- und Willensleben über bloße Zustände der Vorstellungswelt hinauswachsen und z. B. in den Beziehungen der Autorität und der Liebe selbständige Bedeutung gewinnen, ist seine Pädagogik mehr geworden als eine Didaktik für den Gymnasialunterricht. Und weil seine Erziehungsphilosophie, vor allem die allgemeine Pädagogik, aus den Tiefen eines konkreten Gemütserlebnisses hervorgewachsen ist, darum ist sie trotz des abstrakten Gedankenganges, trotz der wenig glücklichen Systematik so reich an innerer Erfahrung. Keines der großen Werke der pädagogischen Weltliteratur nach Plato zeigt eine so zartfühlende und tiefe Kenntnis des Knabengemüts und des beginnenden Jünglingsalters, keine eröffnet so intime Einblicke in den Gemütszustand des Erziehers. Rousseaus abstrakte Gebilde im Emile verblässen daneben, und Pestalozzis von sozialen Instinkten getragener großzügigen Leidenschaft fehlt der Blick für das Individuelle. Aber wissenschaftliche Psychologie ist es nicht, weder im exakten, noch im metaphysischen Sinne, aus der Herbarts Erziehungslehre Leben und Inhalt gewinnt, und es erscheint seltsam, daß die herkömmliche Auffassung noch heute Herbarts Hauptverdienst darin sucht, daß er seine Erziehungslehre auf psychologische Wissenschaft gestützt habe. Was Herbarts Pädagogik geschichtlich und praktisch bedeutet, das bedeutet sie

¹ Auf den bedeutungsvollen Versuch Paul Natorps, aus der Umdeutung und Weiterbildung Kant'scher Elemente eine Erziehungslehre mit sozial praktischen Tendenzen zu gestalten, kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

trotz, nicht wegen seiner Psychologie, die mit ihrer einseitigen Auffassung des psychischen Mechanismus das Erziehungsideal, das ihm vor schwimmt, gar nicht zu tragen vermag. —

Schon oben, als wir die kritische Stellung Herbarts zum Idealismus betrachteten, trat uns die Möglichkeit entgegen, von dieser Kritik aus zu einem skeptisch begründeten Positivismus zu gelangen. Wenn die letzten Widersprüche, welche die Metaphysik heben soll, nicht zu heben sind, so bleibt nichts anderes übrig, als sie bestehen zu lassen und sich innerhalb der hierdurch gegebenen Grenzen einzurichten, d. h. ein System wissenschaftlicher Erkenntnis aufzubauen, das so weit wie möglich in sich geschlossen, die letzten Fragen offen läßt. Im Laufe unserer Betrachtung haben sich eine Reihe von Wendungen und Gedanken Herbarts gefunden, die diesem Ziel hätten zuführen können. Schon jene Scheidung der drei möglichen Standpunkte und Methoden, mit der unsere Darstellung begann, hat etwas der Comte'schen Grundlegung Verwandtes. »Die gemeine Anschauung ist an sich ebenso wenig Erkenntnis als die mystische. Sie ist vielmehr ein psychologisch zu erklärendes Ereignis in unserem Geist.« Klingt das nicht völlig und im modernsten Sinne positivistisch? Ganz besonders aber fällt die entschiedene und scharfe Loslösung der Wertwissenschaften vom metaphysischen Gebiet ins Gewicht. Endlich konnten uns die Ansätze zu einer immanenten Geistesgeschichte nicht entgehen, welche sich neben der metaphysischen Seelenlehre in den psychologischen Schriften finden. Die religiöse, durchaus theistische persönliche Überzeugung Herbarts hätte sich mit einem solchen Standpunkt sehr wohl vertragen.

Aber Herbart wollte mehr. Er suchte auch in der Metaphysik eine positive Erkenntnis und gelangte nicht ohne gewaltsame Wendung zum Ziel. So wurde der Denker, der auf dem Wege schien, der Begründer eines modernen wissenschaftlichen Positivismus zu werden, der Wiederhersteller des pluralistischen Realismus, wie ihn die vorkantische Metaphysik gelehrt hatte. Ein gewisses Verdienst liegt auch darin, gegenüber der alles beherrschenden monistischen Weltanschauung des deutschen Idealismus den entgegengesetzten Standpunkt aufrecht erhalten zu haben. Originell in tieferem Sinne des Worts, wird man freilich Herbarts Grundanschauungen nicht nennen dürfen, und was ihre Fruchtbarkeit betrifft, so hat er selbst darauf verzichtet, sie für die Wertwissenschaften heranzuziehen. Ihre Anwendung auf Psychologie und Naturwissenschaften aber hat sich als ein ephemerer Gebilde erwiesen.

Literatur.

Joh. Fr. Herbarts Sämtl. Werke, herausg. v. G. Hartenstein. 2. Abdruck, Hamburg u. Leipzig, 1883—1893. — Joh. Fr. Herbarts Sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausgegeben von K. Kehrbach, nach dessen Tode fortgef. von Otto Flügel. Langensalza 1889ff.

H. Zimmer, Führer durch die Deutsche Herbart-Literatur. Langensalza 1810.

Aus der überreichen Literatur, über welche diese dankenswerte Arbeit orientiert, sei folgendes hervorgehoben:

C. A. Thilo, Otto Flügel, Wilh. Rein u. A. Rude: Herbart und die Herbartianer. Sonderdruck aus Reins Enzyklopädischem Handbuch der Pädagogik. Langensalza 1897.

Ernst v. Sallwürck: »Joh. Friedr. Herbart« (in K. A. Schmidts Geschichte der Erziehung, Bd. IV Abt. 2), Stuttg. 1898. — W. Kinkel: Joh. Fr. Herbart, sein Leben und seine Philosophie. Gießen 1903.

O. Flügel: Der Philosoph J. F. Herbart (Männer der Wissenschaft, Heft 1). Leipzig 1905. — Derselbe: Herbarts Lehren und Leben (Aus Natur und Geisteswelt) 1907.

Fr. Franke: J. F. Herbart, Grundzüge seiner Lehre. Leipzig 1909.

NIETZSCHE

Es sind die Grundprobleme des Menschenlebens, um deren Lösung sich Friedrich Nietzsche seit seiner Jugend in unerbittlichem Wahrheitswillen bemühte. Er fühlte sich zu der ernsten und schweren Aufgabe berufen, über die Zukunft der ganzen Menschheit oder wenigstens eines Teiles derselben nachzudenken und durch Lehre an der Gestaltung dieser Zukunft selbst mitzuarbeiten. Mit verborgen glühender, schmerzlicher Sehnsucht nach idealer Größe erfüllt, widmete er bald sein ganzes Leben ausschließlich dem einsamen Grübeln und Kämpfen im Reiche dieser philosophischen Fragen. Dabei opferte er fast Alles: seine Gesundheit und seine Freundschaften, seine Heimat und sein Lebensglück, äußere Ehren und öffentliche Anerkennung. Immer wieder wollte ihn tiefste Niedergeschlagenheit befallen, wenn er der Verständnis- und Teilnahmslosigkeit seiner Zeitgenossen begegnete. Aber immer wieder kämpfte er sie nieder und erhob sich unverzagt zu neuer Tat. Selbst als ihm schließlich die soziale Ernte seiner geistigen Ausaat überwiegend nur Mißachtung, Verleumdung und Haß einbrachte, da hielt er noch lange stand. Plötzlich, in seinem 45. Lebensjahre, in den letzten Tagen des Jahres 1888, als er völlig verlassen in der Fremde, in Turin, lebte, da versagte, nach einer überstraff gespannten, äußerst fruchtbaren Schaffensperiode, mit einem Male sein Nervensystem. Er wurde in eine allmählich zunehmende Geistesstörung hineingerissen, in der er elf lange Jahre verharren mußte, bis ihn der Tod am 25. Aug. 1900 endlich daraus befreite. Erst während dieser Krankheitszeit, in der ein tragisches Schicksal ihn selbst allmählich versinken ließ, verbreitete sich sein Name und sein Werk über immer weitere Kreise aller Kulturländer, ohne indessen hier überall auf ausschließlich edle Regungen, auf die gebührende Achtung und auf ein volles Verständnis zu treffen.

Durch die Lektüre der Werke Nietzsches ein übersichtliches Verständnis seiner Philosophie zu bekommen, ist nicht leicht. Manche Mißverständnisse sind wohl daraus erklärlich. Die folgende Darstellung will nun den wesentlichen Gehalt dieser Philosophie herausheben und verständlich machen. Sie beschränkt sich daher mit Absicht auf die Erfassung der Hauptgedanken. Zuerst führt sie die durchgehenden Grundgedanken in allgemeiner Form vor und dann verfolgt sie die genauere Ausprägung dieser Grundgedanken so, wie Nietzsche sie im Laufe seiner Entwicklung selbst erreicht hat.

A. Die allgemeinen Grundgedanken.

1. Das Leben und die Stellungnahme des Willens zu ihm.

Der Mensch tritt ins Leben ohne sein eigenes Wollen. Er lebt zunächst ohne Hintergedanken dahin; bald wird er jedoch immer enger in das täg-

liche Lebensgetriebe verstrickt. Taucht er gelegentlich aus diesem Verfunkensein empor, wird er seiner selbst bewußt, so findet er erstaunt sein Leben und den Drang zum Verharren im Leben als eine fertig gegebene Tatsache vor. Dann kann er sich über sein eigenes Leben erheben, es wie aus weiter Ferne betrachten, und sich von der Herrschaft der kleinen Alltagsinteressen befreien. Als ein des Wollens fähiges Wesen fühlt er aber dann die Aufforderung an sich herantreten, zu der Tatsache seines Lebens auch wollend Stellung zu nehmen. Er soll sich nun nachträglich entweder für oder gegen das Leben, das er nicht selbst sich gab, entscheiden; er soll es innerlich entweder bejahen oder verneinen. Freilich, er braucht dieser Aufforderung keine Folge zu leisten; er kann, wie es die meisten Menschen tun, dem nun einmal gegebenen Leben gegenüber völlig willenlos bleiben und es weder in freier Zustimmung nachträglich sanktionieren, noch es in freier Verneinung innerlich verwerfen. Er wird dann wieder in das Leben untertauchen, sich durch die ankommenden Anreize zum Weiterleben verführen lassen und sich an der Tatsache des Lebens in Unentschiedenheit vorbeizuschleichen suchen. Aber ein solches Verhalten ist unreinlich und innerlich widerspruchsvoll. Es widerspricht seiner radikalen Unentschiedenheit gegenüber dem Leben, wenn der Mensch untertauchend weiterlebt und so durch die Tat dennoch das Leben im Kleinen bejaht. Er schafft dadurch in sich einen Zustand der seelischen Unreinlichkeit, wenn er jene doch gefühlte Aufforderung unentschieden zurückdrängt und auf diesem schwebenden Boden dennoch wollend sein Leben weiter dahinschleppt. Solche Unreinlichkeiten haßt Nietzsche aus ganzer Seele. Er will sich nicht am Leben vorbeidrücken, er will ihm klar und offen ins Auge schauen und reinlich, entschieden und konsequent seine Stellung zu ihm nehmen. Gegen das Leben aber Stellung zu nehmen, hält er für den Ausdruck der Schwäche und Feigheit. So nimmt denn Nietzsche entschieden für das Leben Partei und bejaht mit allem Nachdruck den »Willen zum Leben«.

Durch diese Stellungnahme zum Leben tritt Nietzsche von vornherein in Gegensatz zu Schopenhauer, dessen Werke er als Student kennen gelernt hatte. In zwei wesentlichen Punkten weicht er sofort von ihm ab: Er ist nicht für die Verneinung, sondern für die Bejahung des »Willens zum Leben« und er ist zugleich für reinliche Konsequenz und gegen die Inkonsequenz, mit der Schopenhauer als Philosoph zwar das Leben verneinte, als Mensch es aber bejahte. Aus vornehmer Selbstachtung heraus bejaht Nietzsche das Leben und er will in dieser Bejahung verharren trotz aller Übel und Leiden, die das Leben auch bringen möge. Erbärmlich scheint es ihm, zu jammern und das Leben anzuklagen; noch erbärmlicher aber, das Leben zu verneinen und dennoch weiter zu leben.

2. Die Wertung des Lebens.

Die Entscheidung des Willens für das Leben scheint dem Menschen nur möglich zu sein, wenn ihm das Leben wertvoll erscheint. Gewöhnlich sucht der Mensch zuerst nach dem Wert des Lebens, um dann auf Grund dieses Wertes das Leben bejahen zu können. Ebenso begründet er die Verneinung des Lebens meist mit dem Hinweis auf die Wertlosigkeit des Lebens. In diesem Verhalten glaubt Nietzsche einen Fundamentalirrtum zu erkennen. Jene Rechtfertigung des Willensentscheides durch den Wert des Lebens ist nach ihm eine Selbsttäuschung. Tatsächlich hängt der Wert des Lebens grade umgekehrt von dem Ausfall des Willensentscheides ab: das Leben erscheint sofort in einem anderen Lichte, wenn man es verneint, statt es zu bejahen. Nur derjenige, der das Leben bejaht, kann es auch wertvoll finden. Der Lebensverneiner wird gerade auf Grund seiner Verneinung vergeblich nach einem entscheidenden Wert des Lebens suchen.

Indem Nietzsche sich für das Leben entscheidet, hat es daher für ihn erst einen Wert. Aber nicht jedes beliebige Leben hat für ihn dann auch sogleich den allerhöchsten Wert. Durch die Bejahung rückt das Leben nur überhaupt in das Licht des positiven Wertes. Aber in diesem Lichte gibt es noch viele Höhenunterschiede des Wertes: das eine Leben ist wertvoller als das andere. Man darf hier, um Nietzsche nicht mißzuverstehen, nicht der Neigung nachgeben, das Bessere zum Feind des Guten werden zu lassen. Ein Leben, das weniger wertvoll als ein anderes ist, ist deshalb noch nicht wertlos, sondern kann immer noch einen hohen positiven Wert haben.

Die Höhe des Wertes nun, den das Leben für den Bejahenden hat, hängt von dem besonderen Gehalt des Lebens ab. Dieser Gehalt begründet die Rangordnung des Lebens. Wenn daher der Lebensgehalt eine Änderung erleidet, so kann dadurch der Wert des Lebens gesteigert oder auch herabgemindert werden. — Nun erhebt sich aber die Frage, was denn für den Gesichtskreis des Lebensbejahers den Wertmaßstab des Lebens bilde und worin demnach für ihn der oberste Wert des Lebens bestehe.

3. Der Wertmaßstab und der oberste Lebenswert.

Es gibt viele Menschen, die das Glück für den allein richtigen und für den selbstverständlichen Wertmaßstab des Lebens halten. Glück ist es für sie, wenn sie in Ruhe, Frieden und Sicherheit, mit Zufriedenheit und Wohlbehagen in passiven Genüssen schwelgen können und wenn ihnen zugleich auch alle Leiden des Körpers und der Seele fern bleiben. Sie er-

träumen sich ein solches ungetrübtes Glück als den höchsten Lebenswert, womöglich im diesseitigen Leben, auf jeden Fall aber im jenseitigen Leben. Ohne die lockende Aussicht auf solches Glück scheint ihnen das Leben völlig wertlos und sinnlos zu sein. Zunächst wollen sie dieses Glück für sich, dann aber auch für andere Menschen. Und als höchster Höhepunkt alles Lebens überhaupt schwebt ihnen vor: die ewig ungetrübte Glückseligkeit aller Menschen.

Nietzsche verwirft diesen Wertmaßstab und dieses Lebensideal von Grund aus. Ebenso wie Glück und Unglück, Lust und Leid nicht darüber entscheiden können, ob man das Leben bejahen oder es verneinen soll, so können sie auch keinen entscheidenden Wertmaßstab für das Leben und seine Höhepunkte abgeben. Für den Lebensbejaher bilden die glücklichen Zeitalter und Völker in der Geschichte nicht die höchsten Punkte im Leben der Menschheit. Und die völlige Verlegung des höchsten Lebenswertes in ein jenseitiges Leben ist ihm der Ausdruck einer Verneinung des wirklichen Lebens. Nur für bestimmte Individuen kann Glück der höchste Wert sein: nämlich für Kinder, für kleine Leute, für schwache oder müde oder kranke Seelen. Und auf das Niveau dieser Kleinen, Schwachen, Müden und Kranken würde das Leben der Menschheit allmählich hinabgedrückt werden, wenn als oberster Lebenswert allgemein dieses »Grüne=Weide=Glück« erstrebt würde.

Hoch über diesem Glück steht für Nietzsche ein anderer und zwar der entscheidende Wert. Ist es vielleicht die Tugend? Ist es das tugendhafte Verhalten, das den wirklichen Wert des Lebens bestimmt? Manche meinen es. Sie suchen ihr Leben vor allem mit Demut, mit Selbstlosigkeit, mit Hingabe und Selbstaufopferung anzufüllen und ihm dadurch einen immer höheren Wert zu verleihen. Sie fordern dann auch von anderen Menschen derartige Tugenden, ja sie bemühen sich direkt um solche fremde Tugend. Als idealer Höhepunkt alles Menschenlebens leuchtet ihnen ein Zustand voran, in dem alle Menschen vollkommen tugendhaft sind, indem sie alle gleichsam nur reine Demut, Selbstlosigkeit, Hingabe und Selbstaufopferung sind.

Doch auch mit diesem Ideal kann sich Nietzsche nicht zufrieden geben. Die Tugend in dem angegebenen Sinne ist für ihn nicht der Wertmaßstab, mit dem der Wert des Lebens abgeschätzt werden könnte. Für denjenigen, der wirklich das Leben bejaht, ist ein Zeitalter oder ein Volk, das die größte Fülle von ausschließlich demütigen, selbstlosen, hingebenden und sich selbstopfernden Menschen enthält, nicht die höchste Stufe der Menschheit. Er sieht darin zu sehr das Tugendideal der kleinen Leute und der Schwachen, die sich selbst innerlich zu nichtig fühlen und die daher immer zur Selbst- und Lebensverneinung hinunterneigen. Er sieht voraus,

daß die Menschheit zu einer Herde kleiner, schwacher und lebensarmer Seelen hinuntergedrückt würde, wenn jenes schwächliche Tugendideal ernstlich zum höchsten Wert und Ziel alles Strebens erhoben würde. Zugleich sieht er seinen höchsten Wert damit ignoriert und unmöglich gemacht. Niemals, so meint er, hat ein Menschenleben von wirklich hohem Werte jenem Tugendideal der kleinen Leute entprochen.

Nein, weder Glück, noch Tugend, sondern einzig und allein die innere Größe des Individuums gibt den wahren Maßstab für den Wert seines Lebens. Große Individuen aber sind nicht notwendig auch glückliche und tugendhafte Individuen. Und groß wird ein Individuum nicht erst durch das, was es für die vielen kleinen Seelen tut und leistet, auch nicht durch äußeren Besitz oder durch seine Zugehörigkeit zu etwas Großem, sondern groß ist ein Individuum nur durch das, was es in sich selbst ist. Gerade das Leben solcher wirklich großen Individuen bildet den gesuchten höchsten Wert. Das Leben überhaupt hat Wert, soweit die lebenden Individuen Größe haben und soweit sie in sich und außer sich wirkliche Größe mit allen Kräften zu fördern suchen. Ein besonderer Höhepunkt im Leben der Menschheit ist allemal dann erreicht, wenn es einem Zeitalter oder einem Volk gelingt, eine besonders große Anzahl wirklich großer Individuen zu erzeugen. Für den Bejager des Lebens wird daher der Wert des Lebens nur dann gesteigert, wenn das Leben sich in der Richtung auf Größe entwickelt.

Wie nun die großen Individuen für Nietzsche hoch über Glück und Tugend stehen, so überragen sie auch allen Wert, den etwa blühende Gemeinwesen, wohlgeordnete und mächtige Staaten, und überhaupt das Wohl von sozialen Gemeinschaften für sich haben mögen. Alles dies kommt für seinen Wertmaßstab und seinen obersten Wert nur insofern in Betracht, als es unmittelbar oder mittelbar die Entstehung und Entwicklung großer Individuen zu begünstigen oder zu hindern vermag. — Schließlich müssen sich auch die einzelnen Kulturgüter und die herrschenden Kulturzustände in ihrem Werte dem Werte der großen Individuen unterordnen. Sie gewinnen einen besonderen Wert, wenn sie der Erzeugung und Förderung großer Individuen günstig sind; sie verlieren dagegen an Wert, wenn sie dem Leben großer Individuen ungünstig sind.

4. Die Hinordnung der übrigen Werte auf den obersten Wert.

Der oberste Wert ist der allen anderen übergeordnete. Bei allen anderen Werten ist daher zu fragen, was sie für den obersten Wert bedeuten. Ist das Leben großer Individuen für den Lebensbejager der oberste

Wert, so sind Glück und Tugend an diesem obersten Wert zu messen. Ebenso sind Staatsformen und Staatseinrichtungen, Kulturzustände und Kulturgüter, es sind also die Religionen, Philosophien, Wissenschaften, Künste und Moralen in ihrer Beziehung zur Förderung großer Individuen zu betrachten und zu bewerten. Kurz, es sind alle anderen Werte in diesem Sinne umzuwerten. Außerdem gewinnt aber alles Übrige im Leben einen positiven Wert, wenn und soweit es der Entstehung und der Entwicklung großer Individuen dient, also eine Werterhöhung des Lebens herbeiführt. Alles im Leben ist dagegen unwertvoll und zu verurteilen, was die Entstehung und Entwicklung großer Individuen hindert oder schädigt. So ergibt sich eine Wertlehre des aufsteigenden Lebens. Die Regeln des Verhaltens, die aus dieser Wertlehre folgen, bilden demgemäß eine Moral des aufsteigenden Lebens.

In direktem Gegensatz dazu stehen die Wertlehre und die Moral des absteigenden Lebens. Diese erklären alles als wertvoll und fordern ein solches Verhalten, das der Entstehung und Entwicklung großer Individuen hinderlich ist und schließlich nur der Verkleinerung des Menschen dient.

5. Das Wollen und Wirken gemäß der Wertlehre des aufsteigenden Lebens.

Wer das Leben wirklich bejaht, wird folgerichtig die Wertlehre des aufsteigenden Lebens ohne weiteres anerkennen und jede Wertlehre des absteigenden Lebens für seine Person verwerfen. Dann aber wird er folgerichtig auch bei seinem Wollen und Handeln die Wertlehre des aufsteigenden Lebens zur entscheidenden Richtschnur nehmen. Als höchstes Ziel seines Verhaltens zu sich selbst, zu anderen Menschen, zu sozialen Gemeinschaften und zur Kultur wird er sich also die Förderung menschlicher Größe in sich und außer sich vorsetzen, und er wird mit allen Kräften konsequent und unermüdlich für menschliche Größe wirken, er wird dagegen alles unterlassen oder bekämpfen, was der Entstehung großer Individuen hinderlich oder den Menschen zu verkleinern geeignet ist.

So ergibt sich für Nietzsche aus der entschlossenen Bejahung des Lebens die Wertlehre, die Moral des aufsteigenden Lebens und die höchste Lebensaufgabe des einzelnen Menschen.

6. Die Verschiedenheit der Menschen.

Nicht alle Menschen sind große Individuen, und sie können auch ihrer Natur nach nicht alle zu großen Individuen werden. Vielmehr sind die Menschen ein für alle Mal ihrer Natur nach von sehr verschiedenem Wert.

Es besteht eine natürliche Rangordnung unter den Menschen. Auf diese Rangordnung mit allem Nachdruck hinzuweisen, ist Nietzsche ganz besonders bemüht.

Diese Rangordnung, diese Verschiedenheit des Wertes der Menschen gründet sich auf die Verschiedenheit der Naturen. Nun sind alle Menschen freilich Menschen, aber sie sind im übrigen, ihrem individuellen Wesen nach, eben sehr verschiedene Menschen. Und diese Verschiedenheit beruht nicht etwa auf einer, von den einzelnen Menschen selbst willkürlich gewollten Abweichung von einem gemeinsamen Normaltypus, sie ist weder ihr eigenes Verdienst, noch ihre eigene Schuld. Sie ist vielmehr für Nietzsche eine offenkundige Tatsache, die er nur den Predigern von der Gleichheit der Menschen eindringlich vor Augen rückt.

Aus der Verschiedenheit der Menschen ergibt sich nun nach Nietzsche mit Notwendigkeit, daß die verschiedenen Menschen sich auch dem Leben gegenüber verschieden verhalten; daß sie zu verschiedenen Wertungen, zu verschiedenen Moralén und zu verschiedenem praktischem Verhalten gelangen. Sie schließen sich auf Grund ihrer verschiedenen Naturen aus verschiedenen Gründen verschiedenen Religionen, Philosophien, Wissenschaftsformen, Kunstrichtungen und Moralén an. Es sind jedoch z. B. bestimmte Wertungen nicht immer der direkte Widerschein der wertenden menschlichen Naturen, sondern sie sind häufig nur die Masken, hinter die sich die Menschen verstecken und die man erst durchdringen muß, wenn man die wahre Natur der Menschen erkennen will.

7. Das Verhalten der verschiedenen Menschentypen zum obersten Wert.

Durch keine listliche Maskerade läßt sich Nietzsche täuschen und abschrecken, sondern mutig entlarvt er die versteckten Seelen. Mit durchdringendem Scharfblick schaut er durch alle ihre Verkleidungen hindurch und als der feinste Seelenenthüller deckt er ihre geheimste Stellungnahme zum Leben und zur menschlichen Größe auf. Was er geschaut, vermag er mit einer bis dahin unerreichten psychologischen Kunst in typischen Seelengemälden niederzulegen. Er läßt uns überzeugend gleichsam erschauen, wie aus der verborgenen Seele bestimmter Arten von Menschen bestimmte Religionen, Philosophien, Moralén, Kunstrichtungen, soziale und politische Anschauungen notwendig hervorquellen.

So schildert er auch an verschiedenen Stellen seiner Werke das Verhalten verschiedener Menschen zu menschlicher Größe und ihrer Förderung. Einige dieser Typen seien hier gesammelt und in freier Wiedergabe geordnet vorgeführt.

Es gibt zunächst Menschen, die aller menschlichen Größe gegenüber völlig oder wenigstens teilweise blind sind. Die einen von ihnen sehen alle Menschen als gleich groß, d. h. als gleich klein und sie erklären naiv: »Wir sind alle gleich.« Die andern wähnen sich selbst auf der höchsten Höhe, sie ziehen alles, was wirklich über ihnen steht, mit beschränkter Be-
 haglichkeit auf ihr niedriges Niveau herab und blicken in satter Zufrieden-
 heit nur hinunter auf alles, was unter ihnen steht. Die ersten sind die blinden Maulwurfsseelen, die zweiten sind die Bildungsphilister.

Zu ihnen gesellt sich die Gruppe von Menschen, die zwar das Große sieht, aber dabei stumpf und gleichgültig bleibt. In völliger Teilnahmslosig-
 keit erklären sie blöd: »Was geht's uns an?« und wenden sich wieder eif-
 rig ihren kleinen Alltagsinteressen zu. Es ist die große Masse der heillos
 Mittelmäßigen und der gleichgültigen Gesellschaftsmenschen.

War wenigstens die Luft bei den bisher genannten Typen noch rein, so gelangen wir jetzt in eine unreinliche Schwüle, wenn wir jene schielen-
 den Seelen betrachten, die zwar das Große sehen und es auch als sol-
 ches werten und anerkennen, die aber, sei es aus Neid, oder aus Selbst-
 überhebung, oder aus Angst vor den Großen, ihre Anerkennung unehr-
 lich zurückdrängen und dann allerlei Falschmünzerei betreiben. Sie schmä-
 hen das wirklich Große und hauchen das Kleine auf, sie predigen
 das Evangelium der Kleinen und das Wohl der Allgemeinheit, und sie fälschen alle Größe in Nützlichkeit für die Kleinen um. Schließlich hemmen und bekämpfen sie offen das Große, um sich zu rächen
 oder sich selbst dadurch aufzublähen. Es sind die kleinen, mißratenen, krum-
 men und buckligen Seelen, die sich aber gewöhnlich hinter allerlei ethischen
 Masken verstecken.

Aber auch von denjenigen Menschen, die das Große sehen, es aner-
 kennen und die Anerkennung nicht aus dem Blick verdrängen, steht noch
 eine große Anzahl willensschwach und untätig der menschlichen Größe
 gegenüber. Die einen, die ewig Unschlüssigen, liegen in Willenslähmung
 danieder und können sich zu keinem Wollen des Großen aufraffen. An-
 dere sind durch ihre historische Bildung geschwächt, sie sehen bewun-
 dernd auf die großen Individuen in der Vergangenheit, halten aber in
 der Gegenwart und Zukunft jede menschliche Größe für unmöglich; sie
 gehören zu der großen Klasse der Hoffnungslosen.

Einen anderen Typus bilden die pessimistischen Verneiner des Le-
 bens. Sie brechen über alles den Stab, »Alles ist nichts«, erklären sie und
 überlassen sich ganz ihrem ätzenden Selbstvernichtungsdrang. — Neben
 ihnen stehen, ebenfalls untätig, die Maulhelden, die sich für das Große
 begeistern, in Ehrlichkeit oder mit dem Bedürfnis nach Selbstaufblähung.
 Einige von ihnen ziehen sich sogar das Gewand der großen Individuen

an und tun groß in dem Glauben, als Schauspieler der Größe die Menge und sich selbst überlisten zu können. — Abseits von diesem Lärm leben still die Willensklaven; sie sehen ebenfalls das Große, erkennen es an und wollen auch wohl im Dienste der Großen tätig sein, aber ihre Tatkraft ist gefesselt. Unter ihnen sind die einen die Sklaven der herrschenden Meinungen und Forderungen; die andern werden von ihren eigenen kleinen Angelegenheiten, vom Streben nach Glück und vom Widerstreben gegen Leiden immer wieder abgehalten und abgelenkt; die dritten sind die Sklaven ihrer zuchtlosen Leidenschaften, und die vierten sind die Trägen, Müden und Schwachen, die immer wieder bald ermatten und erlahmen.

Nur eine kleine Gruppe von wenigen Menschen sehen wir tatkräftig leben und wirken im Sinne großer Individuen und mit großen Zielen. Auch von ihnen meinen es freilich nicht alle ehrlich: denn viele werden doch nur von Selbstgefälligkeit, Eitelkeit, Ehrgeiz oder Ruhmsucht getrieben und möchten vor allem selbst groß vor sich und vor der Welt erscheinen. Ganz vereinzelt nur sind diejenigen Menschen, die offenen Auges und geraden Blicks reinlich das Große anerkennen und willensstark und tatkräftig, ohne persönlichen Hinterhalt, für menschliche Größe leben und wirken. —

Das ist die Menschenwelt, die Nietzsche seinem Lebensideal gegenübersehen sieht.

8. Die Bedeutung der verschiedenen Menschentypen für die Entstehung und Entwicklung großer Individuen.

Wer für menschliche Größe als dem höchsten Ziele Partei ergriffen hat, der muß sich folgerichtig bestreben, für die Entstehung und Entwicklung möglichst vieler großer Individuen die möglichst günstigen Bedingungen praktisch zu verwirklichen. Die günstigsten Bedingungen wären nun, so scheint es, gegeben, wenn alle Menschen ohne Ausnahme sich die Förderung menschlicher Größe überall zum obersten Ziele setzten und wenn sie einmütig und mit allen Kräften für die Verwirklichung dieses Zieles lebten und wirkten. Ohne solches, ausdrücklich auf jenes Ziel gerichtete, Wollen und Wirken irgend welcher Menschen wäre die Entstehung und Entwicklung großer Individuen völlig dem blinden Zufall überlassen.

Die Menschen sind tatsächlich, wie Nietzsche gesehen hat, in der größten Mehrzahl weit davon entfernt, ihr Wollen und Wirken vorwiegend in den Dienst menschlicher Größe zu stellen. Ist es nun vielleicht möglich, die Menschen zu ändern? Kann man sie etwa durch Belehrung und Erziehung in wachsender Anzahl veranlassen, ihr Wollen und Wirken auf mensch-

liche Größe hinzuwenden? In jugendlicher Begeisterung hat Nietzsche zunächst an diese Möglichkeit geglaubt und sich sogar um ihre Verwirklichung bemüht. Allmählich aber, je mehr er die Menschen kennen lernte, sah er ein, daß die Mehrzahl der Menschen zu denjenigen Typen gehört, bei denen jede Bemühung, sie ihm Sinne der großen Individuen zu belehren und zu erziehen, notwendig ergebnislos ist. Die einen sind für alle Größe unzugänglich; die andern werden durch den Versuch, sie aufzusteifen und sie zu hohen Zielen anzutreiben, nur noch schwächer und noch kränker, als sie es schon sind, und gehen schließlich dadurch zu Grunde. Aber — und damit tröstet sich Nietzsche — die Existenz und die Erhaltung einer großen Menge kleiner Menschen kann, auch ohne daß ihr eigener Wille darauf gerichtet würde, von großer fördernder Bedeutung für die Entstehung und Entwicklung großer Individuen sein. Denn sie können die soziale und kulturelle Basis darbieten, auf der sich erst die Großen zu erheben vermögen; und sie können zugleich den nötigen Gegensatz und den Gegner bilden, gegen den sich die Großen um so kräftiger abheben können. Allen diesen Menschen ohne irgend welche Größe soll man daher, soweit sie nicht direkt schädlich für die Entstehung und Entwicklung großer Individuen wirken, ihre Moral, ihre Wertlehre und ihr praktisches Verhalten ungestört lassen. Die ursprüngliche pädagogische Tendenz Nietzsches verschwindet jedoch auch jetzt noch nicht ganz. Sie beschränkt sich nur allmählich auf die wenigen Menschentypen, bei denen Belehrung, Fremd- und Selbsterziehung fruchtbar zu sein vermögen. Auf diese setzt er immer wieder seine Hoffnung und sie ruft er mit eindringlicher Beredsamkeit herbei zum »Leben und Wirken im Sinne großer Geister und mit großen Zielen«.

Hiermit ist das Grundthema der Philosophie Nietzsches gegeben.

B. Die genauere Ausprägung der Grundgedanken.

Einleitung. Was aber sind nun große Individuen? Nur jugendliche Begeisterung, der es mehr auf die subjektive Eindrucksgröße, als auf eine genaue gegenständliche Charakterisierung ankommt, kann ruhig verharren bei einer so unbestimmten und allgemeinen Bestimmung des höchsten Wertes, wie sie bisher gegeben wurde. Der Philosoph vor allem muß noch zwei Forderungen zu erfüllen suchen. Er muß zunächst danach streben, das Ideal selbst klarer, deutlicher und genauer zu zeichnen. Und er muß dann versuchen, das Ideal mit der Wirklichkeit in Verbindung zu setzen, indem er zu erkennen sich bemüht, welche Mittel und Wege

für die Entstehung und Entwicklung großer Individuen günstig und welche dagegen ungünstig sind.

Diese Forderungen sind nun freilich leicht aufgestellt, aber um so schwerer zu erfüllen. Auch dem Geiste Nietzsches ist es nur allmählich und doch nicht vollständig gelungen, diesen Forderungen nachzukommen. Zunächst führten ihn äußere Einflüsse in die Irre und machten ihn glauben, im großen Künstler, und speziell im Musiktragiker nach der Art R. Wagners, das richtige Ideal des großen Individuums gefunden zu haben. Dann kamen persönliche Erlebnisse und andere äußere Einflüsse, die ihn zwar diesen Irrtum erkennen ließen, die ihn aber noch einmal sich vergeifen ließen, indem sie ihm den großen freigeistigen Denker als den wahrhaft großen Menschen vor Augen zauberten. Erst nachdem sich Nietzsche, auch äußerlich, von allen Bindungen, von Beruf und Freunden, von Heimat und Vaterland mit Schmerzen losgelöst hatte, konnte er die freie und unabgelenkte Ausprägung des ihm immer noch vorschwebenden Ideals beginnen.

Entsprechend den drei verschiedenen Idealbestimmungen, die man bei Nietzsche feststellen kann, pflegt man drei Perioden in der Entwicklung der Gedankenwelt Nietzsches zu unterscheiden. Man darf diese jedoch nicht als drei bis zum Grunde getrennte Abschnitte auffassen. Denn sie sind gemeinsam durch ganz dieselben Grundgedanken unterbaut und sie sind nicht gleichwertig einander nebengeordnet, sondern die ersten beiden enthalten versuchsweise Bestimmungen des großen Individuums, die sich ihm später als Verirrungen herausstellten, weil sie zu seinen Grundgedanken nicht paßten. Erst in der dritten Periode glaubte Nietzsche das oberste Ziel in voller Übereinstimmung mit seinen Grundgedanken und in genauerer Ausprägung festgestellt zu haben.

Im folgenden sollen die besonderen Gedanken der beiden ersten Perioden nur soweit angeführt werden, als sie das Verständnis der Philosophie Nietzsches überhaupt zu erleichtern vermögen und als sie den Weg bereiten für die besonderen Gedanken der dritten und wichtigsten Periode.

I. Das Ideal des tragischen Künstlers.

Der jugendliche Nietzsche schwärmte für große Individuen. Er war zugleich besonders begabt und interessiert, nicht für bildende Kunst, wohl aber für Dichtkunst und Musik. Es lag daher nahe, daß er die großen Individuen gerade unter den Dichtern und Musikern suchte. Nun studierte er in den Jahren 1864–68 in Bonn und Leipzig klassische Philosophie. In der Fülle großer Individuen, die ihm das Altertum zeigte, fesselten ihn vor allem die großen griechischen Tragödiendichter. In diesen

tragischen Künstlern schien ihm das Leben der Griechen überhaupt seine höchste Höhe erreicht zu haben. Aber da kam ihm die bedenkliche Frage: »Kann denn wirklich die Höhe des Lebens darin bestehen, daß man, wie es die Tragiker tun, gerade die Leiden des Lebens mit Wohlgefallen hervorhebt?« Nietzsche hatte nun zufällig im Jahre 1865 die Werke Schopenhauers kennen gelernt und, von ihnen ganz gefesselt, sie eifrig gelesen. Auf jene Frage aber las er in ihnen die Antwort: »Die Leiden des Lebens werden in der Tragödie deshalb so nachdrücklich vor Augen geführt, damit dadurch das höchste Ziel der verneinenden Abkehr vom Leben erreicht wird.« Danach müßte also auch bei den Griechen der Höhepunkt des Lebens in der Verneinung und in der Wegwendung vom Leben bestanden haben. Dies jedoch konnte Nietzsche nicht glauben. Nur Müde und Entartete können das höchste Ziel des Lebens in einer völligen Entsagung und in der Verneinung alles Lebens erblicken. Und die Griechen sollten solche Lebensverneiner gewesen sein?! Das schien ihm ganz unmöglich. Aber woher dann bei ihnen die Freude an der Tragödie? Sie muß, das steht für Nietzsche fest, aus der Fülle der Kraft stammen und ein triumphierendes Bejahen des Lebens trotz aller Leiden sein.

Schopenhauer war der Meinung, daß sich der Weltwille, der das Grundwesen der Welt bilde und ein blinder Wille zum Leben sei, am unmittelbarsten in der Musik ausspreche. Die Musik mußte daher am geeignetsten erscheinen, die unvermeidlichen Leiden alles Lebens am eindringlichsten vorzuführen und dadurch die höchste Bejahung des Lebens herauszufordern. In einer Vereinigung von Musik und Tragödie schien daher für Nietzsche der Höhepunkt der Lebensbejahung erreicht zu sein. Die Musiktragödie bildete so schließlich für ihn den Höhepunkt alles Daseins und geradezu das erlösende Ziel des Weltwillens selbst. Wenn der Weltwille selbst sein eigenes Leiden in beweglichen Tönen äußert und zugleich sich selbst und sein Leiden im tragischen Schauspiel erschaut, dann kommt er zur freudigen Bejahung seiner selbst und, indem er über alle seine Leiden triumphiert, zur Erlösung von seiner Qual. Dieser Prozeß, so meint Nietzsche, spielt sich tatsächlich im Musiktragiker ab, wenn er Musiktragödien schafft. Der tragische Künstler fühlt sich in solchen Augenblicken eins mit dem Weltwillen, gerät in einen dionysischen Rauschzustand und spricht seine natürliche Sprache: nämlich Musik. Er fühlt das univervelle Leiden, aber im Bewußtsein seiner Ewigkeit und in der ästhetischen Betrachtung des Schönen entgeht er dem Pessimismus, er bejaht das Leben trotz aller seiner Leiden und Schrecken und er ist erfüllt von der tragischen Gesinnung. — Von diesen Gedanken beherrscht kam Nietzsche zu dem Glauben, die griechischen Tragödien seien in Wahrheit Musiktragödien gewesen, deren Musik uns nur verloren gegangen sei (»Die Geburt der Tragödie

aus dem Geiste der Musik.« 1872). Und Richard Wagner, der Musikdramatiker, bedeutete ihm eine Wiedergeburt der griechischen Tragödie. Sein persönlicher Verkehr mit R. Wagner, den er schon als Student in Leipzig kennen gelernt und den er später, als junger Professor der Philologie von Basel aus, in Tribschen bei Luzern häufig besuchte, ließ ihn in diesem großen Musiktragiker eine wahre Verkörperung des gesuchten großen Individuums erblicken. In diesem Künstler schien der Weltwille sein höchstes Ziel: kraftvolle Bejahung der ganzen Fülle des Lebens trotz aller möglichen Leiden, erreicht zu haben. Die höchste Aufgabe jedes einzelnen Menschen sah Nietzsche nun in dem Leben und Wirken für die Entstehung und Förderung solcher tragischer Künstler. Zu diesem Ziele sollten die Menschen erzogen werden. Durch Belehrung und durch Vorführung tragischer Kunstwerke sollte die tragische Gesinnung, d. h. die Bejahung des Lebens trotz aller Leiden, gepflegt und dadurch der Boden für die großen tragischen Künstler bereitet werden. Als Vorbilder für diese Erziehung stellte er Schopenhauer und Wagner auf, so in den beiden »Unzeitgemäßen Betrachtungen« III und IV. (»Schopenhauer als Erzieher« 1874, und »Richard Wagner in Bayreuth« 1876). Die größten Hindernisse für die Verwirklichung seiner Ideale in Deutschland fand Nietzsche in dem weitverbreiteten Typus des Bildungsphilisters und in der Herrschaft der historischen Bildung. Ein ausgeprägtes Exemplar jenes Bildungsphilisters stellte er dem Publikum in der I. »Unzeitgemäßen Betrachtung«: »David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller« (1873) vor, nämlich den behäbigen, mittelmäßigen Menschen, der ohne Sinn für das wahrhaft Große ist, der aber anspruchsvoll sich selbst für den Träger der wahren Kultur hält. Gegen diesen Typus forderte er zu energischem Kampfe auf. Leider aber, so meinte er, habe die historische Bildung die Menschen so sehr geschwächt und gelähmt, daß sie nur noch in der Vergangenheit das Große zu sehen vermöchten und durch Überhäufung mit Überlieferung alle Selbständigkeit und allen Wagemut verloren hätten. (II. Unzeitgemäße Betrachtung: »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«. 1874.) Darum müsse in Zukunft die Geschichte anders, d. h. im Dienste des Lebens, betrieben werden. Und gegenüber der würdelosen Erwerbsgier und gegenüber allem Streben nach Glück müsse die wahre Bildung gepflegt werden, die bestehe: »im Leben und Wirken im Sinne großer Geister und mit großen Zielen.«

In dem Ideal des tragischen Künstlers, so wie es sich Nietzsche gedacht hat, liegt tatsächlich schon, wenn auch nur keimhaft, sein späteres Ideal des Übermenschen enthalten, nämlich: ein Mensch, der die ganze Fülle und Stärke der Triebe in sich erlebt, der sie aber siegreich beherrscht, der das ganze Leben mit allen seinen Leiden klar erkennt und es dennoch kraftvoll

bejaht. Daß dies aber nun das Wesen gerade des tragischen Künstlers ausmache, darin liegt der große Irrtum, den Nietzsche bald selbst erkannte. Schon seine persönliche Erfahrung zeigte ihm, daß ein großer tragischer Künstler nicht notwendig auch ein großer Mensch zu sein braucht, sondern sogar ein Mensch von großer seelischer Unreinlichkeit sein kann, indem er aus Furcht vor dem wirklichen Leben in erdichtete Welten sich flüchtet und aus Mangel an innerer Wahrhaftigkeit und in Selbsttäuschung zum bloßen Schauspieler der Größe wird. Diese Erfahrung fand Nietzsche zudem begründet in der psychologischen Tatsache, daß die Bejahung des Lebens im tragischen Kunstwerk eben nicht die echte Bejahung des wirklichen Lebens ist, auf die es ihm gerade ankam. Denn das Leben und das Leiden der im Kunstwerk vorgeführten Personen ist ja kein wirkliches, sondern nur ein dargestelltes, phantasiertes und dichterisch gefärbtes Leben und Leiden. Indem man sich dem Dargestellten zuwendet, verläßt und vergißt man das wirkliche Leben, also gerade das, was bejaht werden sollte. Zugleich aber steht man selbst als ein praktisch an dem dargestellten, phantasierten Leben und Leiden unbeteiligter Zuschauer da, der seine eigenen realen Lebensinteressen und Leiden hinter sich gelassen hat und nun allerdings leicht das bloß phantasierend miterlebte Leben bejahen kann. In dieser Lebensbejahung ist weder echtes Leben, noch echte Bejahung vorhanden. Wer nur diese unechte Lebensbejahung sucht, wird dazu geführt, aus der Wirklichkeit hinauszufiehen und den Kopf in den Sand zu stecken. Die ausschließliche Kultur solcher Lebensbejahung kann schließlich bewirken, daß man auch das wirkliche Leben nur noch als ein Schauspiel betrachtet und selbst zum bloßen Schauspieler der Größe wird. So wird denn auf diese Weise das wirkliche Leben in Wahrheit verneint; alles im Leben wird unecht und alle Kultur zu bloßem Schein und hohler Oberflächenkultur.

II. Das Ideal des freien Geistes.

Als Nietzsche aus der berauschten, romantischen Ausschweifung in die Phantasiewelt allmählich erwachte und sah, wie sehr er sich abseits von seinem Wege in die Irre hatte führen lassen, ergriff ihn eine mißtrauische Abneigung gegen allen schwärmerischen Dunst, gegen alles täuschende Schön- und Häßlichfärben. Mit rückgewendetem Haß gegen alle Romantik richtete er nun den Blick trotz der Wirklichkeit selbst zu. Befreit und vorurteilslos fühlte er sich über der Menschenwelt schweben und war bereit, sich lieber mit nüchternen, kleinen Wahrheiten zu begnügen, als mit blendenden Irrtümern sich zu berauschen. Rein erkennend wollte er sich jetzt verhalten und alle Einmischung von Gefühlen und Trieben wollte er aus

dem Erkennen verdrängen. In solcher Verfassung schrieb er die Aphorismenbücher: »Menschliches=Allzumenschliches« (1878–80), die »Morgenröte« (1881) und die »Fröhliche Wissenschaft« (1882).

Zur wahren Bejahung des Lebens gehört, daß man nicht in rauschartiger Erregung in eine Phantasiewelt flüchtet, sondern sich in freier und klarer Erkenntnis dem Leben, so wie es wirklich ist, zuwendet, ihm gerade ins Auge blickt und standhaltend es bejaht trotz der offen ersichtlichen, wirklichen Leiden. Zur wahren Größe gehört daher zuerst und notwendig der völlig freie und klare Blick auf die Wirklichkeit und das wirkliche Leben. Dies zur Größe notwendige Element trat aber in dieser Zeit für Nietzsche so sehr in den Vordergrund, daß er es allein schon für hinreichend hielt. Nicht ein trüber, unfreier Künstlergeist, sondern nur ein heller, freier Denkergeist schien ihm nun ein wirklich großes Individuum sein zu können. Der »Freigeist«, der in heller, dünner Luft frei und furchtlos schwebt über Menschen, Sitten, Gesetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge, der große Erkennende ist ihm jetzt der Höhepunkt des menschlichen Lebens. Kultur der freigeistigen Gefinnung ist daher seine oberste Forderung. Aber er glaubt nicht mehr, wie früher, daß alle Menschen durch Belehrung und Erziehung zu diesem Ideal bekehrt werden können. Nur an wenige richtet er seine Worte.

Es war die Zeit seiner inneren Befreiung und Sammlung, in der Nietzsche diese Gedanken entwickelte. Allmählich wurde sein Denken freier und selbständiger. Durch körperliche Leiden wurde er zur Aufgabe seiner Professur, zur völligen Loslösung von seinem Beruf und von den gewohnten Umgebungen veranlaßt (1879). Nun konnte er sich ganz der Ausbildung seiner philosophischen Gedankenwelt hingeben. Es war zu erwarten, daß sich ihm, wenn auch nur vorübergehend, das beglückende Erlebnis seiner eigenen geistigen Befreiung zu dem Ideal des frei erkennenden Geistes verobjektiviere. Bald jedoch begann er einzusehen, daß ein großer Freigeist und Denker, ebenso wie ein großer Künstler, nicht notwendig auch ein großer Mensch zu sein braucht, und daß die Lebensbejahung, zu der man als rein Erkennender allerdings gelangen kann, doch ebenfalls nur durch einen Schleichweg erreicht wird. Gewiß hat der rein und frei Erkennende, im Gegensatz zum Künstler, die reale Wirklichkeit selbst vor Augen. Aber um rein und frei zu erkennen, drängt er notwendig seine eigenen Gefühls- und Willensregungen gegenüber der erkannten Wirklichkeit völlig zurück. Er schaltet also in sich selbst gerade dasjenige aus, was sonst dem Menschen im Leben die entschiedene Lebensbejahung so sehr erschwert. Dann freilich kann er leicht das Leben bejahen. Aber er hat sich diese Möglichkeit erklichen, indem er sich bloß kühl und teilnahmslos erkennend dem Leben nähert. Eine ausschließliche Kultur des Er-

kennens und der freigeistigen Gefinnung würde daher, wie Nietzsche ein-
 sieht, allmählich eine Verkümmernng oder eine Verirrung des Gefühls-
 und des Willenslebens hervorbringen und nicht etwa große Menschen,
 sondern nur mittelmäßige Geisteshandwerker und raffinierte Asketen züch-
 ten helfen.

So war denn der Versuch Nietzsches, das ihm vorschwebende Ideal
 des großen Individuums genauer zu charakterisieren, wieder mißlungen.
 Was er wollte, das hatte er noch nicht erreicht. Aber soviel stand ihm
 nun fest: Nicht schon diejenigen Menschen, die bloß als große Künstler
 oder als große Erkennende über die anderen Menschen hervorragen, sind
 die gesuchten großen Individuen und die Höhepunkte des Menschheitslebens.
 Als ganze Menschen müssen sie über den anderen Menschen stehen.
 Erst solche »Übermenschen« sind die wahre Verkörperung des höchsten
 Zieles seiner Sehnst. («Also sprach Zarathustra», 1883–85; »Jenseits
 von Gut und Böse«, 1886; »Genealogie der Moral«, 1887; »Götzen-
 dämmerung« 1888).

III. Das Ideal des Uebermenschen.

Von dem Übermenschen Nietzsches hat man aus Unkenntnis und aus
 Böswilligkeit Karikaturen entworfen und als Schreckbilder verbreitet, deren
 verleumderische Wirkung man wohl am besten durch eine gerechte Dar-
 stellung beseitigt und verhindert.

Mit dem Wort »Übermensch« meint Nietzsche auf jeden Fall ein In-
 dividuum, das »über den Menschen« steht. Allerdings bestehen dann noch
 zwei Möglichkeiten. Entweder: der Übermensch überragt überhaupt alles
 was Mensch ist; er wäre dann also selbst kein Mensch mehr, sondern
 eine über der ganzen Art »Mensch« stehende neue Art von Lebewesen.
 Oder: der Übermensch ist zwar selbst noch ein Mensch, er überragt aber
 die übrigen Menschen so weit, daß er im Vergleich zu ihnen gleichsam
 eine höhere Art Mensch darstellt.

Von diesen beiden Möglichkeiten hat Nietzsche vorübergehend freilich
 die erstere gewählt. Indem er nämlich seine Gedanken in eine unglückliche
 Verbindung mit der Darwin'schen Lehre von der »Entstehung der Arten«
 brachte, glaubte er das höchste Ziel der Menschheit in eine neue, über der
 Art Mensch stehende, Art von Lebewesen verlegen zu können. Bald aber
 erkannte er diese seine letzte Abirrung von seinem eigentlichen Wege. Er
 wandte sich der zweiten Auffassung zu und verstand nun unter dem Über-
 menschen endgültig einen Menschen, der die anderen Menschen hoch
 überragt. Während er vorher die Verwirklichung des Übermenschen als
 einer neuen Art von Lebewesen ausschließlich in die fernste Zukunft

verletzen mußte, erblickte er nun schon in der Vergangenheit des Menschengeschlechts eine Reihe von Menschen, die mehr oder weniger dem Ideal des Übermenschen nahe gekommen waren. Aber in der Vergangenheit war ihre Entstehung völlig dem Zufall überlassen und ihre Entwicklung von allen möglichen Hindernissen und Gefahren bedrängt gewesen. Nun dagegen, so meint Nietzsche, sei der große Augenblick gekommen, wo die Menschheit für alle Zukunft sich durch ausdrückliche Zielsetzung um die Verwirklichung und Förderung des höchsten Ideals, des Übermenschen, absichtlich bemühen könne.

Doch, es bedarf noch der genaueren Charakterisierung des Übermenschen; denn zunächst ist er ja, nur unter einem neuen Namen, nichts anderes als das frühere große Individuum, das eben noch deutlicher zu bestimmen war. Einen ersten Ausblick auf das Wesen des Übermenschen bietet Nietzsche's Lehre vom »Willen zur Macht«. Durch diese Lehre sucht Nietzsche seiner Verkündigung des Übermenschen eine breite, begründende philosophische Unterlage zu geben. (»Der Wille zur Macht« 1888).

1. Der Übermensch und der Wille zur Macht.

Die Grundlage der Philosophie Nietzsche's ist die ausdrückliche Bejahung des Lebens trotz aller Leiden. Im Anschluß an Schopenhauer hatte nun Nietzsche früher angenommen, der Wille zum Leben sei der Grundtrieb im Menschen und überhaupt in der ganzen Welt. Den Ausdruck »Leben« hatte er hierbei zunächst unbefehen hingenommen. Später entstand ihm jedoch die schwere Frage, was denn das Wesen des Lebens sei und was also der Wille zum Leben eigentlich wolle. Und da sah er mit Staunen: das Wesen des Lebens ist gar nicht das bloße, einfache Dasein überhaupt, sondern das Erfülltsein mit innerer Macht; und der Grundtrieb im Menschen geht gar nicht auf bloßes Dasein, sondern auf Macht, aber nicht auf die rein äußerliche Macht, die durch äußere soziale Verhältnisse bloß gewährt wird, sondern auf die innere Machtfülle des eigenen Wesens selbst. Wer demnach den Willen zum Leben in diesem Sinne bejaht, der bejaht in Wahrheit den Willen zur Macht, d. h. mit seiner ausdrücklichen Zustimmung will er nun innerlich mächtig sein, zugleich aber auch sich mächtig fühlen und nach immer größerer Machtfülle streben.

Schopenhauer hatte gemeint, in den vielen verschiedenen Menschen seien nicht auch viele verschiedene Willen zum Leben, sondern im Grunde nur ein einziger, der eine und selbe Weltwille vorhanden. Nietzsche stützt sich dagegen mehr auf die unmittelbare Erfahrung, indem er erklärt: jeder Mensch ist ein besonderer Wille zur Macht, der für sich selbst

Macht will; so viele Menschen, so viele Willen zur Macht gibt es. Nietzsche überträgt nun, ganz ähnlich wie Schopenhauer, diese seine Ansicht über das Wesen der Menschen auf alle Lebewesen und auf alle realen Dinge überhaupt. Die ganze wirkliche Welt besteht ihm aus lauter einzelnen, für sich nach Macht strebenden Willenspunkten; alle treibenden Kräfte in der Welt sind nichts anderes als einzelne Willen zur Macht.

Nach der Größe der Macht nun, die ihnen innewohnt, ordnen sich alle Wesen, vor allem auch die Lebewesen, in eine Stufenreihe. Die »höheren« Lebewesen, das sind eben diejenigen, denen eine größere Machtfülle eignet. Auch innerhalb der Menschenwelt ist die natürliche Rangordnung eine Stufenreihe der inneren Machtfülle der Menschen. Die Höhepunkte der Menschheit, die großen Individuen, sind die Individuen mit der größten inneren Machtfülle. Der Übermensch muß daher ein Mensch sein, der an innerer Machtfülle die anderen Menschen weit übertrifft, der also in sich die höchste Macht, das Gefühl höchster Macht und den stärksten Willen zur Macht vereinigt. Da überhaupt in jedem Dasein und Geschehen in der Welt der Wille zur Macht das treibende Grundwesen bildet, so ist der Übermensch in Wahrheit die Krone der ganzen Welt. Auf ihn drängt alles übrige hin.

2. Der Übermensch als idealer Endpunkt der normalen Entwicklung des Menschen.

Ein noch deutlicheres Bild des Übermenschen erhält man, wenn man dem Hinweis Nietzsches auf die Entwicklung des Kindes folgt und darauf achtet, was das Wesentliche in der Entwicklung und dem Fortschritt des Kindes ist.

Das Kind ist zunächst ziemlich machtlos. Es ist nur mit wenigen und mit schwachen Triebkräften ausgerüstet. Diesen inneren Triebkräften sowohl, als auch den äußeren Mächten ist das Kind in seiner Willensschwäche völlig preisgegeben. Sein Geist ist noch unklar und kurzichtig und daher unfähig zu selbständigen und weitreichenden Überlegungen und Entscheidungen. Es fehlt ihm die Macht des selbständigen, folgerichtigen, umsichtigen und weitausblickenden Wollens und Handelns. Immer wieder erliegt es den äußeren und inneren Ablenkungen und den äußeren und inneren Widerständen.

Seine Entwicklung zu höherer Stufe besteht nun im Wesentlichen darin, daß in ihm die Zahl und die Stärke der Triebkräfte zunimmt, und daß es immer mehr Herr über diese inneren Triebkräfte und über die äußeren Mächte wird. Zugleich wird sein Geist klarer und weitsichtiger und dadurch immer fähiger zu selbständigen Überlegungen und Entschei-

dungen. Die Macht seines selbständigen Wollens und Handels wird größer und nachhaltiger. Seine Herrschaft über innere und äußere Ablenkungen und Widerstände nimmt immer mehr zu. So dehnt sich also seine Macht nach verschiedenen Richtungen mehr und mehr aus.

Denkt man sich diese Entwicklung nun immer weiter fortgesetzt, so weit es nur möglich ist, so gelangt man in gerader Linie zum Ideal des Übermenschen. Er überragt die übrigen Menschen in ähnlicher Weise, wie der normale erwachsene Mensch seine eigene Kindheitsstufe überragt.

Nachdem die Lehre vom Willen zur Macht und die Betrachtung der Entwicklung des einzelnen Menschen schon näher an das Bild des Übermenschen hingeführt haben, seien nun im folgenden die einzelnen Hauptzüge, mit denen Nietzsche an verschiedenen Stellen seiner Schriften den Übermenschen genauer charakterisiert, gesammelt und zu einem Gesamtbild geordnet.

3. Die Charakterisierung des Übermenschen.

Den Übermenschen charakterisiert zunächst, daß er mit der größten Menge von Trieben ausgestattet ist. Je reicher ein Mensch an inneren Triebkräften ist, wenn er sie zugleich beherrscht, um so mächtiger ist er. Die größte Fülle von Triebkräften ist die erste Bedingung für einen Übermenschen. Ein an Trieben armer Mensch kann niemals ein wirklich großes Individuum sein.

Die Triebkräfte des Übermenschen sind außerdem von der größtmöglichen Stärke. Hätte er zwar möglichst viele, aber mehr oder weniger schwache Triebe, so fehlte es ihm beträchtlich an Fülle der Macht. Ein Mensch mit schwachen Trieben ist niemals ein großes Individuum.

Über diese möglichst vielen und möglichst starken Triebkräfte besitzt der Übermensch die volle, leichte und sichere Herrschaft. Nicht etwa der von starken Leidenschaften Hingerissene, nicht der Zucht- und Zügellose, selbst wenn er die zahlreichsten und stärksten Triebe hätte, ist der Starke, sondern nur derjenige, der diese feurigen Rosse auch sicher und leicht zu bändigen und zu lenken vermag. Ohne solche sichere und leichte Selbstbeherrschung gibt es keine wahre Größe des Menschen.

Der Übermensch ist zugleich mit dem hellsten und weitestreichsten Geist ausgerüstet. Dadurch ist er abermals mächtiger als ein im Übrigen gleichbeschaffener Mensch mit einem trüben und kurzichtigen Geiste. Klarheit und Weitblick des Geistes gehört notwendig zur wirklichen Größe.

Als ein so machtvolleres Wesen bejaht der Übermensch sich selbst und seinen Willen zur Macht unbedingt. Jede Selbstverneinung und jede Verneinung des Willens zur Macht geht hervor aus Schwäche und bedingt sogleich eine Verringerung der Macht selbst. Niemals kann daher

ein Mensch, der wirklich im Innersten sich selbst und seinen Willen zur Macht verneint, ein großes Individuum sein.

Aus diesem seinem Wesen ergibt sich das Verhalten des Übermenschen. Er wartet nicht schwächlich darauf, daß ihm von außen Wertungen und Zielsetzungen gegeben werden, sondern er setzt sich nach eigenem Ermessen und mit Übernahme der vollen Verantwortung selbst seine Ziele und die Regeln seines Verhaltens fest. Abhängigkeit von fremden Meinungen, Wertungen, Wünschen und Forderungen bedeutet ja einen Mangel an Macht.

Bei der Verfolgung seiner selbstgesetzten Ziele und Normen ist der Übermensch streng und hart gegen sich selbst. Er ist gleichgültig gegen alle Mühsal, Härte und Entbehrung. Er verzichtet für seine Person auf Glück, Behagen, Frieden und Ruhe. Wer nicht diesen großzügigen und unzerbrechlichen Willen hat, wer gegen sich selbst nachgiebig, und gegen Mühsal, Härte und Entbehrung empfindlich ist, wer sich immer wieder vom Streben nach Glück, Behagen, Frieden und Ruhe bestimmen läßt, dem fehlt es an innerer Macht, und er ist kein großes Individuum.

Die Machtfülle und Größe des Übermenschen zeigt sich auch darin, daß er sich selbst in der unpersönlichsten Weise, gleichsam wie einen Fremden, wertet und daß er in seiner Selbstschätzung völlig unbeeinflussbar durch Lob und Tadel vonseiten anderer Menschen ist. Er hilft auch den Unglücklichen, aber er tut es nicht aus der schändlichen modernen Gefühlsverweichlichung, die den Anblick des Leidens nicht ertragen kann, auch nicht aus dem Streben, sich selbst im Helfen zu genießen, sondern aus seinem Überfluß an vielfältiger Macht. Die Schwächeren behandelt er zarter als Seinesgleichen, eben weil sie die Schwächeren sind und weil er nur an Seinesgleichen die gleich strengen und anspruchsvollen Anforderungen stellt wie an sich selbst.

So zeigt sich der Übermensch nach allen Richtungen als der Mensch der aufs höchste gesteigerten und völlig organisierten inneren Machtfülle. In ihm erreicht das Leben und der Wille zur Macht, seine höchste Höhe. In ihm ist das Ideal gefunden, dessen Verwirklichung und Förderung im Sinne Nietzsches das höchste Ziel der Menschheit ist. Wo das Leben in der Richtung zu diesem Ideal fortschreitet, da ist es ein aufsteigendes Leben, also ein Leben, daß zur Erhöhung des Typus Mensch führt. Wo sich dagegen das Leben mehr und mehr von diesem Ideal entfernt, da ist es ein absteigendes Leben, also ein Leben, das notwendig zur Verkleinerung und Entartung des Menschen führt.

Wer ohne Hinterhalt das Leben unbedingt bejaht, der bejaht damit den Willen zur Macht und kommt dadurch notwendig zum Ideal des Übermenschen und zu einer Wertlehre des aufsteigenden Lebens.

4. Die beschränkte Gültigkeit des Ideals des Übermenschen; die Herrenseelen und die Sklavenseelen.

Nicht alle Menschen setzen sich tatsächlich das Ideal des Übermenschen zum höchsten Ziel ihres Wollens. Nach Nietzsche's Meinung können und sollen auch nur bestimmte Menschen sich dieses Ideal vorsetzen. Nur für diejenigen, die Nietzsche die Herrenseelen nennt, beansprucht sein Ideal Gültigkeit. Solche Herrenseelen sind die Starken, die den Willen zur Macht unbedingt bejahen, die sich selbst befehlen, sich selbst regieren und sich selbst beherrschen können; die weder die Sklaven ihrer Trägheit oder Leidenschaft, noch die Sklaven der herrschenden Meinungen, Wertungen und Forderungen, noch die Sklaven der äußeren Schwierigkeiten und Gefahren sind, und die daher nicht auf Schleichwegen, sondern gradlinig auf ihre Ziele losgehen. Da sie selbst Keime des Übermenschen in sich tragen, so erscheint ihnen von selbst der Übermensch als die ideale Vollendung ihrer eigenen Natur. Diese Herrenseelen sind freilich unter sich nicht gleichwertig, sondern sie bilden wieder eine Rangordnung nach ihrer Tüchtigkeit, d. h. nach der Strenge, Härte, Selbstzucht, Vornehmheit und Ehrfurcht vor allem Großen, die ihnen innewohnen.

Diesen Herrenseelen stehen gegenüber alle Arten von Sklavenseelen. Das sind die Schwachen, die sich nicht selbst befehlen, sich nicht selbst regieren und sich nicht selbst beherrschen können; die vielmehr die Sklaven ihrer Trägheit oder Leidenschaft, oder die Sklaven der fremden Meinungen, Wertungen und Forderungen, oder die Sklaven der äußeren Schwierigkeiten und Gefahren sind. In ihrer Schwäche neigen sie dazu, durch Wertfälschungen und auf Schleichwegen die Verwirklichung ihrer Ziele zu erstreben. Sie werden daher den Übermenschen mit verborgenem Neid und heimlicher Angst betrachten und ihn laut als das eigentliche Böse erklären. Und sie werden sich ihr eigenes Ideal in bewußtem Gegensatz zu dem Übermenschen ausbilden.

Der Verschiedenheit ihrer Naturen entsprechend werden die Herren- und die Sklavenseelen auch zu ganz verschiedenen Moralien gelangen. Denn die Moral eines Menschen ist nach Nietzsche nur der bewußte Widerstand seines eigenen Wefens. Die Herrenseelen werden zu einer Herrenmoral kommen, zu einer Moral des aufsteigenden Lebens, die auf die Erzeugung des Übermenschen zielt. Die Sklavenseelen dagegen schaffen sich notwendig eine Sklavenmoral, eine Moral des absteigenden Lebens, die der Erhaltung ihrer eigenen schwachen Seelen dient.

5. Die Herrenmoral.

Die Herrenmoral ergibt sich ohne weiteres aus der Seele des Herrenmenschen im Hinblick auf sein selbstverständliches Ideal des Übermenschen. Die beiden obersten Grundsätze dieser Moral lauten:

»Gut« ist alles, was der Erzeugung des Übermenschen dient, gut ist demnach alles, was stärkt, was die Macht, das Gefühl der Macht und den Willen zur Macht steigert.

»Schlecht« ist alles, was die Erzeugung des Übermenschen hindert, schlecht ist demnach alles, was schwächt, was die Macht, das Gefühl der Macht und den Willen zur Macht herabdrückt.

Die Moral, die aus diesen Grundsätzen herauswächst, tritt an die Herrenseelen nicht etwa mit Geboten und Verboten von außen heran, sondern sie ist nur der Ausdruck dessen, worauf ihr eigener innerster Wille von selbst gerichtet ist. Die Befolgung dieser Moral ist dem Herrenmenschen ganz natürlich und selbstverständlich; sie ist ihm keine mühsame Pflicht und kein löbliches Verdienst. Befolgt er sie nicht, so fühlt er nicht etwa Sünde, sondern er wird seiner eigenen Schwäche, oder seiner Erkrankung oder Entartung inne.

Gegenüber den Sklavenseelen beansprucht diese Herrenmoral keinerlei Geltung. Wenn die Sklaven versuchen, nach dieser Moral zu leben, so gehen sie notwendig daran zu Grunde. Für sie paßt eben nur die Moral, die aus ihrer eigenen Seele quillt.

6. Die Sklavenmoral.

Zu den Sklavenseelen gehören alle innerlich Schwachen, alle Mittelmäßigen, Lebensmüden, Erschöpften, Kranken und Verkümmerten. Eine solche Sklavenseele wird den Kampf verabscheuen, sie wird überall zu unterliegen fürchten und daher dem Willen zur Macht, allen aktiven Trieben und Kräften in sich mißtrauen. Sie wird auch in anderen Menschen ihren Willen zur Macht und alle ihre aktiven Triebe und Kräfte mit Mißtrauen betrachten. Sie fürchtet im Gefühle ihrer eigenen Schwäche instinktiv alle Herrennaturen; sie wittert in deren Machtfülle und ihrem Willen zur Macht notwendig das eigentliche Böse. So wertet sie direkt entgegengesetzt der Herrenwertung: was dieser als das selbstverständliche Gute gilt, das stempelt sie zum ursprünglichen Bösen. Die ganze Herrenmoral selbst muß ihr daher notwendig als unmoralisch, als die Moral des Bösen selbst erscheinen.

Andererseits wird die Sklavenseele alles das, was ihr eigenes schwaches Leben zu erhalten, zu sichern und erträglich zu machen geeignet ist, als das eigentliche Gute, als das moralisch allein Wertvolle erklären. Da

lie nun die anderen Schwachen selbst nicht zu fürchten braucht, so wird sie den ihr völlig ungefährlichen, den schwachen Menschen als den »Guten« verherrlichen, besonders wenn er dazu noch ein bißchen dumm ist. Sie ermahnt die Anderen überhaupt zu Friedfertigkeit und Nächstenliebe, um sie nicht mehr fürchten zu müssen. Um außerdem ihrer Schwäche die Hilfe der anderen zu sichern, stellt sie ihnen als höchste Tugend das Mitleid mit allen Schwachen, Kranken und Verkümmerten hin. Um schließlich auch alle Gefahren zu beseitigen, die ihr von den Stärkeren drohen könnten, fordert sie auch von den Starken Güte, Sanftmut, Demut, Geduld und Nachsicht, Bescheidenheit, Selbstlosigkeit, Hingabe und stete Hilfsbereitschaft. Sie predigt natürlich die Lehre von der Gleichheit aller Menschen, damit sich nur keiner über sie zu erheben trachtet. Sie preist die Herdenbildung, das friedfertige, warme Beisammensein und ist mißtrauisch gegen jeden Abseitsgehenden. Ihr höchstes Ziel ist das kleine passive Glück und Genießen.

So kommt die Sklavenseele zu einer Moral, die im Wesentlichen eine Nützlichkeitsmoral für Schwache aller Art ist. Selbst die wirklichen Tugenden, wie z. B. Redlichkeit und Wahrhaftigkeit, werden von ihr nicht unmittelbar an sich als gut bezeichnet, sondern nur deshalb gelobt, weil sie für das Leben der Schwachen so nützlich und bequem sind.

Diese Moral ist außerdem eine Ressentiment-Moral: d. h. sie ist aus Furcht und Neid gegen die Herren geboren und sie ist eine Aufbauschung von Schwächen zu Tugenden. Sie ist schließlich auch eine Moral des absteigenden Lebens, weil sie aus der Seele der Schwachen, der Sklaven, Unterdrückten und Niedrigen gequollen nur der Erhaltung der Schwachen dient und notwendig die Höhe des Lebens immer mehr erniedrigt.

7. Der Mangel an ungeschwächten Herrenseelen.

Für die Menschheit ist es nun, so meint Nietzsche, das allergrößte Unglück, daß es in der heutigen Kultur Menschheit kaum noch ungeschwächte Herrennaturen gibt. Es besteht eine allgemeine Entartung, die sich in einer gewissen Müdigkeit, in Willensschwäche, Verdüsterung und innerlicher Zerrissenheit der Herrenseelen zeigt. Die Herrenmenschen sind angekränkt und wagen nicht mehr sie selbst zu sein. Woher diese allgemeine Entartung? Nietzsche antwortet: Durch die siegreiche Herrschaft der geltenden christlichen Moral. Denn diese ist eine typische Sklavenmoral, die notwendig diejenigen Herrenseelen, welche sich diese Moral als die allein richtige einreden lassen, allmählich krank und schwach macht. Die schwachen und schlauen Sklaven haben es aber durch ihre überwiegend große Anzahl fertig gebracht, allmählich ihre Sklaven-

moral überall zur tyrannischen Herrschaft zu bringen und sie zum obersten Maßstab alles Wertens überhaupt zu erheben. Sie haben die schwachen Stunden der Herrenseelen ausgenutzt und ihnen die Sklavenmoral eingeflößt. Die Herrenseelen sind dann durch die Bemühung, nach dieser Moral auch zu leben, allmählich schwach und krank geworden. Sie haben nicht mehr den Mut zu ihren eigenen Herrentugenden; sie streben nach Glück und Sklaventugend und sie glauben sich ihren Eigenwert erst durch Arbeit im Dienste des »Gemeinwohls« geben zu müssen.

Die herrschende Moral, die diese Schwächung der Herrenseelen verschuldet hat, ist für Nietzsche identisch mit der christlichen und auch mit der Schopenhauer'schen Mitleids-Moral. Häufig setzt er sie sogar mit Moral überhaupt gleich. Daß nun diese Moral wirklich eine Sklavenmoral ist, sucht er ungefähr in folgender Weise darzutun. (»Der Antichrist« 1888.)

8. Die herrschende Moral ist eine Sklavenmoral.

Sie ist es sowohl ihrem Inhalt nach, als auch ihrem Ursprung und ihrer Wirkung nach.

Ihrem Inhalt nach: denn die geltende Moral ist allen natürlichen Trieben, ja dem Leben und der irdischen Welt überhaupt abhold, sie betrachtet die natürlichen Triebe als das Böse und sie fordert direkt zur Abkehr von dieser Welt auf. Sie nennt nicht die starken, gefunden Individuen, sondern gerade die Schwachen, die Niedrigen und die Kranken ohne Weiteres die Guten. Allem Kampf und Streit ist sie abgeneigt. Friedfertigkeit und Liebe zu jedem Nächsten; Mitleid mit allen Schwachen und Verkümmerten; Sanftmut, Demut und Selbstlosigkeit sind ihre Haupttugenden. Sie lehrt die Gleichheit aller Menschen und möchte am liebsten alle Menschen zu bescheidenen, schwachen Heerdentieren niederdrücken. Sie enthält also alle Anzeichen einer Sklavenmoral.

Ihrem Ursprung nach ist sie ebenfalls eine Sklavenmoral, denn sie ist in der Geschichte tatsächlich aus der Seele der Niedrigen, Schwachen, Sklaven und Kranken, kurz aus der Unterwelt der antiken Welt hervorgegangen. Sie ist schließlich auch ihrer Wirkung nach eine Sklavenmoral, denn sie führt notwendig zum Niedergang, zur Konservierung und Ver vielfältigung des Elends, und ihr Ziel ist: die Erde ein großes Hospital, wo Jeder Jedermanns Krankenpfleger ist und wo alle verklavt sind.

9. Kampf gegen die Tyrannei der Sklavenmoral.

Die Tyrannei der Sklavenmoral ist die allergrößte Gefahr für die Menschheit: alle Erhöhung des Typus Mensch ist durch sie unmöglich gemacht. Wer daher noch etwas von Herrennatur in sich hat, wem die Erhebung des Menschen zum Ideal des Übermenschen als höchstes Ziel vorsteht, der muß mit allen Kräften diese Tyrannei bekämpfen.

Nietzsche sieht in dem Christentum den Schöpfer und Verbreiter dieser Sklavenmoral. Daher kämpft er in dem »Antichrist« (1888) geradezu fanatisch gegen das Christentum. Freilich ist es ein verzerrtes, ein sklavisch entartetes Christentum, wie es zu seiner Zeit, und auch wohl zu anderen Zeiten, besonders in den Kreisen der Frauen, der Mütter und der kleinen zerdrückten Seelen tatsächlich herrschte. Aber vielleicht hat Nietzsche gerade durch die Enthüllung dieses Zerrbildes am mächtigsten die Befinnung auf das wahre Christentum gefördert und die fortschreitende Tyrannei des entarteten Christentums gehemmt.

Sein eigentlicher Kampf geht gegen die Tyrannei der Sklavenmoral, nicht gegen die Sklavenmoral selbst. Gegenüber Mißverständnissen ist daher hervorzuheben:

Nietzsche will nicht, daß den Sklaven die Herrenmoral gepredigt werde, er selbst predigt keineswegs den Individualismus, sondern er will, daß der Sinn der Herde in der Herde der Sklaven herrschend bleibe, und daß die Sklavenmoral unbedingt heilig gehalten werde. Die Sklaven würden durch den Glauben an die Herrenmoral zur Selbstverachtung und Selbstvernichtung getrieben werden.

Nietzsche will nicht, daß viele derjenigen Handlungen, die nach der Sklavenmoral unsittlich heißen, nicht auch von den Herrenseelen vermieden und bekämpft, und viele Handlungen, die nach ihr sittlich heißen, nicht auch von ihnen getan und gefördert werden sollen. Aber die Herren sollen es aus anderen Gründen tun.

Was Nietzsche will, ist dies, daß die Sklavenmoral nicht mehr als die allein- und allgemeingültige verkündet wird, daß sich die Herrenseelen von der Einimpfung der Sklavenmoral befreien und daß sie das Ideal des Übermenschen wieder als das für sie alleingültige ansehen. Durch Belehrung und Erziehung hofft er die geschwächten Herrennaturen stärken zu können. Dazu hält er für dienlich: die Anerkennung der Herrenmoral, die Umwertung aller bisherigen Wertungen, die Sorge für die innere Gesundheit und die Ausnützung der glücklichen Stunden. Weiterhin glaubt er, daß allmählich durch Züchtung, Eheregulierungen u. dergl. ein neuer Adel geschaffen werden könne: ein Adel, der nicht nach Fürstenthöfen und in die Vergangenheit seines Geschlechts, sondern der

in die Zukunft und auf das Ideal des Übermenschen blickt. Diese Adeligen sind selbst noch keine Übermenschen, aber Nietzsche hofft, daß aus einem solchen Adel, wenn er erst einmal besteht, in Zukunft wohl Übermenschen hervorgehen werden. Den geschwächten Herrenseelen der heutigen Kulturmenscheit stellt Nietzsche daher als das nächste Ziel das Ideal des neuen Adeligen, des Vornehmen vor Augen. Dies sollen sie zunächst zu verwirklichen trachten.

10. Das Ideal des Vornehmen und die Kriterien der Herrennaturen.

Das Ideal des Vornehmen ist durch den Hinblick auf den Übermenschen zu bestimmen. Nur sind natürlich aus diesem Ideal diejenigen Züge des Übermenschen wegzulassen, die man auch von einer Herrennatur nicht ohne weiteres fordern kann, nämlich die größte Vielheit und die größte Stärke der Triebe, und die größte Helligkeit und Weitfichtigkeit des Geistes. Die übrigen Züge des Übermenschen dagegen, denen sich eine Herrenseele durch eigene Bemühung anzunähern vermag, bleiben im Ideal des Vornehmen bestehen.

Der Vornehme ist ein Mensch, der mühelos und sicher der Herr seiner selbst ist, der niemals sich gehen läßt und niemals sich vergißt. Sicher in sich abgegrenzt hält er sich leicht zurück. Nicht erst durch Leistungen, sondern schon durch sein So-Sein ist er sich wertvoll, aber nicht in behaglicher Selbstzufriedenheit und Selbstgefälligkeit, sondern in unpersönlicher, kühler Wertung. Für alle seine Taten übernimmt er frei und unbedrückt die volle Verantwortung. Er ist unbefiegbar durch Not und Leiden, und unerreichbar für Lob und Tadel.

Will man wissen, ob man zu den Herrennaturen gehört, ob man sich demnach von der Sklavenmoral emanzipieren und sich das Ideal des Vornehmen vorsetzen darf, so gibt es dafür nach Nietzsche sehr einfache Kriterien. Man prüfe sich ehrlich, welche Antwort man im tiefsten Innern auf folgende Fragen vernimmt:

Willst du dich einfacher oder willst du dich komplizierter haben? — Willst du es immer bequemer oder willst du es immer schwieriger haben? — Willst du dich zügellos gehen lassen, außer dir sein, dich den Leidenschaften hingeben oder willst du dich immer vollständiger und immer sicherer beherrschen? — Verneinst du im Grunde nicht doch das Dasein und den Willen zur Macht oder bejahst du sie wirklich? — Möchtest du gern auf Andere die Verantwortung abladen und von ihnen Ziele und Regeln deines Tuns vorgefetzt bekommen oder willst du in freier Übernahme der vollen Verantwortung dir selbst deine Ziele und Regeln vorsetzen? — Willst du glücklicher, zufriedener,

weicher und anspruchsloser gegen dich selbst werden oder kannst du wirklich auf Glück, Behagen, Frieden und Ruhe verzichten, gegen Mühsal, Armut und Entbehrung gleichgültig und gegen dich selbst streng und hart sein? —

Nur derjenige, der sich hier überall ehrlich für die zweiten Seiten der Fragen entscheiden kann, ist in Wahrheit eine Herrenseele. Das entscheidende Grundkriterium ist dabei die verneinende oder bejahende Stellung, die der innerste Wille des Menschen gegenüber dem Leben und dem Dasein überhaupt einnimmt. Hierauf stützt sich nun die letzte und stärkste Probe, die Nietzsche noch für die vermeintlichen Herrennaturen übrig hat. Es ist die Lehre von der »ewigen Wiederkunft alles Gleichen«, denn sie vermag in demjenigen, der sie sich ganz einverleibt, jeden heimlichen Rest von Lebensverneinung ans Licht zu ziehen. Sie bilde daher hier den Abschluß der Darstellung.

11. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft alles Gleichen.

Was belagt diese Lehre? Sie verkündet: Alles, was jetzt in diesem Augenblick in der Natur und in der Menschenwelt wirklich ist und geschieht, das ist genau so schon unzählige Male dagewesen und das wird genau so auch unzählige Male wiederum da sein und geschehen, Der ganze Weltlauf kehrt bis in alle Einzelheiten genau immer von neuem wieder.

Diese Verkündigung ist freilich zunächst eine bloße Behauptung. Hat Nietzsche sie bewiesen? — Nein! Zunächst glaubte er allerdings sie durch den Hinweis auf die Unendlichkeit der Zeit und auf die Beschränktheit des Raumes und der Kräfte in der Welt begründen zu können. Schließlich scheint er aber die Beweisbarkeit der Lehre selbst bezweifelt zu haben. — Warum hielt er dann trotzdem den Gedanken von der ewigen Wiederkunft noch weiter fest? Es geschah aus zwei Gründen:

Der Gedanke an die ewige Wiederkehr des Gleichen erschien ihm nämlich erstens von außerordentlichem Schwergewicht für das Wollen des Menschen. Zum bloß »Einmaligen« entschließt man sich leichter, denn »Einmal ist keinmal«. Die Frage bei jeder Tat, ob sie so sei, daß man sie unzählige Male immer wieder in der gleichen Weise tun wolle, vermag diese Tat in kühle Distanz zu rücken, den Blick des Wollenden zu erweitern und zu reinigen und ihn dadurch vor Verirrungen des Wollens zu schützen.

Der Gedanke an die ewige Wiederkunft alles Gleichen kann aber zweitens dazu dienen, zu erproben, ob ein Mensch nicht etwa nur äußerlich, sondern auch im tiefsten Innern, ohne einschränkende Hintergedanken, wirklich das Leben und alles Dasein überhaupt bejaht.

Mit dem stillen Hintergedanken: »Es ist ja nur einmal, dann ist es endgültig vorbei oder dann kommt das bessere Jenseits« kann man sich leicht eine Scheinbejahung des Lebens erschleichen. Der Gedanke dagegen an die endlose Wiederkehr genau des gleichen Daseins verjagt jenen gedanklichen Vorbehalt und die darüber gehobene Bejahung des Lebens und verlangt nun einen völlig reinlichen Entscheid. Schon Schopenhauer hatte gelegentlich (Welt als Wille und Vorstellung, 1. Bd., 4. Buch, § 54) die Konsequenz gezogen, daß der wirkliche Bejaher des Willens zum Leben eigentlich auch die immer erneute Wiederkehr seines Lebens müßte wollen können. Nietzsche scheint diese Bemerkung Schopenhauers ganz vergessen zu haben; denn ihm selbst ist dieser Zusammenhang zwischen der Lebensbejahung und dem Gedanken der ewigen Wiederkehr eines Tages plötzlich mit der frischen Wucht des erstmaligen Erlebens aufgeleuchtet und hat ihn tief erschüttert. Für ihn selbst war es die stärkste und härteste Erprobung seiner Bejahung des Lebens, denn sein Leben war ein Leben voller körperlicher und seelischer Leiden. Sollte er also auch dieses sein eigenes Leben in genauer unaufhörlicher Wiederholung bejahen? Bei dieser zweifelnden Frage bäumt sich sein Stolz empor, sein ganzes Wesen rafft sich zusammen und er bejaht restlos sein Leben und alles Dasein. Statt ihn umzubringen, hat ihn der Gedanke der ewigen Wiederkehr stärker gemacht; er fühlt sich auf der höchsten Höhe der Lebensbejahung und triumphiert trotz tiefdringenden Schmerzes.

Und nur wer im Ausblick auf die ewige Wiederkunft alles Gleichen ebenso unbedingt und unbedenklich Ja sagen kann zum Leben und allem irdischen Dasein, nur der ist nach Nietzsche auserwählt für seine Lehren und für seine Hoffnungen.

Literatur=Auswahl zu »Friedrich Nietzsche«.

I. Über Nietzsches Leben und Persönlichkeit:

Elisabeth Förster-Nietzsche: »Das Leben Friedrich Nietzsches.«

Friedrich Nietzsches »Gesammelte Briefe.«

P. Deussen: »Erinnerungen an Fr. Nietzsche.«

II. Über Nietzsches Philosophie:

Raoul Richter: »Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk.«

Alois Riehl: »Friedrich Nietzsche, der Künstler und Denker.«

Theobald Ziegler: »Friedrich Nietzsche« (Vorkämpfer des Jahrhunderts I.).

Henri Lichtenberger: »Die Philosophie Friedrich Nietzsches.« Eingeleitet und
übersetzt von Elisabeth Förster-Nietzsche.

Georg Simmel: »Schopenhauer und Nietzsche.«

Lou Andreas-Salome: »Friedrich Nietzsche in seinen Werken.«

DIE
PHILOSOPHISCHEN
RICHTUNGEN
DER GEGENWART.



Den »großen Denkern« der Vergangenheit kann unsere Zeit keine ebenbürtige Erscheinung an die Seite stellen. Aber es braucht ja auch nicht jedes Zeitalter eine Philosophie ersten Ranges hervorzubringen. Zwischen den hohen Gipfeln, die sich von Jahrhundert zu Jahrhundert zuwinken, liegen die breiten Massen der Täler, die jene Erhebungen tragen. Die weithin leuchtenden Leistungen der Einzelnen sind miteinander vermittelt durch die stille und stetige Gesamtarbeit des Denkens, die von dem einen Höhepunkte zum andern die dunkleren Pfade der Tiefe durchmessen muß. In solcher Lage kann man nur versuchen, sich zwischen den verschiedenen Zügen und Schichten der Niederung zu orientieren und die Richtung ausfindig zu machen, in der es aufwärts geht zu dem nächsten, heute noch im Nebel sich verbergenden Gipfel.

Den Tiefstand, meine ich, haben wir diesmal schon hinter uns. Er war in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts durch die Vorherrschaft der Psychologie bezeichnet. Wie zur Zeit der Aufklärung suchte man für die Philosophie, die man nicht hatte, einen Ersatz in der Psychologie, die gerade im Begriffe war, sich mit naturwissenschaftlichen Methoden zu modernisieren. Mancherlei hat dazu beigetragen, diese Preisgabe der Philosophie an eine Spezialwissenschaft auf einer großen Zahl deutscher Universitäten stationär zu machen. Kluge Leute mochten meinen, für ein Geschlecht, dem auch sonst so viele Surrogate verordnet werden, sei eine ideenfreie Philosophie das Bekömmlichste. Dazu kam bei den Naturforschern die Vorstellung, diese Psychologie sei eine eigene und selbständige Naturwissenschaft, und bei den Schulmännern die Hoffnung, sie würden daraus etwas für ihre pädagogischen Künfte profitieren. Das ist nun alles recht gut und schön, und vielleicht hat die Psychologie bei diesem Betrieb unter Hochdruck wirklich einige Fortschritte gemacht, namentlich in den elementaren Partien ihres Forschungsgebiets. Aber das alles ist doch keine Philosophie, das reicht ja mit seinen psychophysikalischen Experimenten nicht einmal in die eigenste Innerlichkeit des Seelenlebens hinein, geschweige denn an die großen Probleme heran, die den Gedankeninhalt der Philosophie ausmachen.

Wenn somit für diese wahren Aufgaben der Philosophie mit dem neuen Jahrhundert wieder ein schnell steigendes Interesse erwacht ist — und das ist zweifellos der Fall —, so hat daran das, was sich vorher Philosophie nannte, durchschnittlich ein sehr geringes Verdienst: vielmehr waren es die aus dem aufgeregten Leben der Kulturvölker geborenen intellektuellen Bedürfnisse, welche stürmisch nach Weltanschauung verlangten und eine Lebensansicht in großen Zügen suchten. Aus solchen Stimmungen ist es zu begreifen, daß man einen Dichter wie Nietzsche für einen Denker genommen hat. Er lebte das Leid und die Krankheit der Zeit, den im-

potenten Tatendurst, und er vermochte dies innerste Leben nur in glänzende Bilder, nicht in klare Begriffe zu formen. Aber die ausgebreitete Wirkung, die er weit über die deutsche Literatur hinaus ausgeübt hat, ist doch nur der Beweis dafür, daß dieser neue Sinn für die Philosophie, wie er aus Weltanschauungsbedürfnissen erwachsen ist, schwer der Gefahr entgeht, sich poetisch und — belletristisch zu befriedigen. Unter solcher unheimlicher Popularität leidet die heutige Philosophie, und bei der Massenproduktion einer ebenso leichten wie anspruchsvollen Literatur fühlt man wohl manchmal die Angst des Dichters vor dem »Eulengeschlecht, das zu dem Lichte sich drängt«.

Fragen wir, was für die ernstere Wissenschaft an traditionellen Grundlagen sich noch lebens- und wirkenskräftig geltend macht, so braucht die scholastische Überlieferung, die im Thomismus fortbesteht, hier nur kurz erwähnt zu werden. Sie ist im Prinzip für unveränderlich erklärt und schon deshalb entwicklungsunfähig. Der lebhafte Betrieb, mit dem man heutzutage die Ergebnisse der besondern Wissenschaften, namentlich der Naturforschung, in den Rahmen jener alten Lehre hineinzuarbeiten sucht, macht die starr gewordenen Grundlagen nicht lebensfähiger und bringt nur für die einzelnen Arbeiter die persönlichen, inneren und äußeren Gefahren des Modernismus mit sich. Wertvoll ist in dieser ausgebreiteten Literatur hauptsächlich die oft scharf und tief eindringende Polemik gegen die Lehren der weltlichen Philosophie.

Von den Richtungen der neueren Philosophie dagegen war, wie bekannt, bis vor kurzem die große idealistische Metaphysik so gut wie vergessen. Man wurde an sie fast nur erinnert, wenn wieder einmal jemand — nach Schopenhauers Beispiel — sich das billige Vergnügen leistete, von der Höhe des empirischen Willens aus die Irrtümer der dialektischen Konstruktion zu verhöhnen. Sonst war nur einige Kenntnis von Herbart übrig geblieben, die sich an dessen dauernd aufrechterhaltene Pädagogik anschloß, und besonders die Begeisterung für Schopenhauer. Namentlich in der älteren Generation, deren Bildung in die sechziger und siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts zurückgeht, gilt er noch vielfach als der Lehrer wahrer Weisheit. Aber auch der Jugend ist seine Willensmetaphysik sympathisch: sie hat ja heutzutage in besonderer Energie die Neigung, im Willen das Wesenhafte zu sehen und den Intellekt als das Sekundäre herabzusetzen. Dieser für unsere Zeit allüberall charakteristische Voluntarismus hat sich u. a. auch darin erwiesen, daß, wo von der Psychologie aus, z. B. von ihrem Führer Wundt, der Versuch einer enzyklopädischen Erweiterung zum philosophischen System gemacht wurde, wieder eine Art von empiristischer Willensmetaphysik herauskam. In gewissem Sinne hat wohl daselbe Motiv auch bei dem Übergange mitgesprochen, durch den Theodor Lipps

die »Psychologie« zu den großen, allgemeinen Problemen der Philosophie zurückzulenken begonnen hat: bei ihm aber beruht diese Wandlung im Ganzen doch auf viel umfassenderen, z. T. auch erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten.

Aber gerade jene beiden Systeme, die von Herbart und Schopenhauer, sind — freilich aus sehr verschiedenen Gründen — die wenigst entwicklungs-fähigen aus der metaphysischen Periode, und merkwürdigerweise hat sich die gleiche Stabilität auch bei den Anhängern des letzten Sprosses gezeigt, der als ein Spätling an dem, wie es schien, bereits verdorrenden Stamm des Idealismus erwachsen war, der Philosophie des Unbewußten von E. v. Hartmann. Ihren meteorhaften Erfolg verdankte diese freilich z. T. der glänzenden Darstellung und gewissen inhaltlichen Nebeninteressen, aber sie verdiente ihn wegen der tief dringenden Energie des metaphysischen Denkens, mit der sie das Grundproblem der idealistischen Entwicklung auf den vielleicht schärfsten Ausdruck brachte. Seitdem Kant mit seiner kritischen Selbstdurchleuchtung der Vernunft das rationale Verständnis überall so weit wie möglich vorgeschoben hatte, um desto schärfer die Grenze dieser Rationalität zu bestimmen, war das Verhältnis des Rationalen zum Irrationalen das mannigfach variierte Thema der idealistischen Philosophie geworden: und aus der Verknüpfung der Schelling-Hegelschen These mit der Schopenhauerschen Antithese fand Hartmann die abschließende Synthesis, welche das Logische und das Alogische als die beiden koordinierten Attribute des unbewußten Absoluten darstellte und aus ihren Beziehungen den Weltprozeß begreifen wollte. Dies geistreich entworfene Prinzip hat aber in seiner metaphysischen Form weder bei Hartmann selbst noch bei den wenigen, die ihm sektenhaft als Apostel treu geblieben sind, eine fruchtbare Assimilationskraft bewiesen. Für die weitere Literatur, die anfänglich der Philosophie des Unbewußten so günstig war, ist der Gegensatz des alogischen Willens und des logischen Intellekts von den Nietzsche'schen Kategorien des Dionysischen und des Apollinischen ver-schlungen worden. Eine zukünftige Wirkung Hartmanns ist nur von den besonderen Untersuchungen zu erwarten, die er später in seinen wissenschaftlich reiferen Werken niedergelegt hat, vor allem in der Kategorienlehre, von der vielleicht die Logik noch mehr lernen wird, als die meisten Logiker bisher ahnen.

Zu den metaphysischen Richtungen, deren Nachwirkung noch nicht erloschen ist, muß auch der Materialismus gerechnet werden. Er ist immerhin, was der Psychologismus nicht ist, eine Philosophie, wenn auch eine unreife, die kritiklos aus den Begriffen einer Spezialwissenschaft ein fertiges Weltbild zu entwerfen versucht. Diese einseitige Metaphysik, die in der Mitte des vorigen Jahrhunderts, durch Feuerbach auf philosophische Höhe

gebracht und später durch Eugen Dühring darauf, wenn auch nicht ganz so hoch erhalten, auch in wissenschaftlichen Kreisen eine Rolle spielte, ist nun freilich durch den Kantianismus so völlig überwunden worden, daß sie in die niederen Regionen der populären Literatur hinabgedrängt und dort in einer nicht unbedenklichen Ausdehnung zur Herrschaft gekommen ist. Wo dieser Materialismus jetzt auf etwas wissenschaftlichere Allüren Anspruch macht, da nennt er sich Monismus. Es klingt ja viel weniger bedenklich, wenn der verfeimte Dualismus nicht mehr durch die Einordnung der seelischen Funktionen unter die physischen, sondern dadurch »überwunden« wird, daß beide als koordinierte Daseinsarten des einheitlichen Weltwesens aufgefaßt werden. Auch die Psychologen haben sich ja nach Fechners Vorgange den psychophysischen Parallelismus, wenn auch z. T. nur als »Arbeitshypothese«, zu eigen gemacht. Wenn man ihn aber metaphysisch faßt und durch das Prinzip der Erhaltung der Energie begründet, so ist die unausweichliche Folge (wie die Geschichte schon bei Hartley gezeigt hat), daß der mechanische Ablauf der materiellen Vorgänge als das ursprüngliche Geschehen, der korrespondierende Ablauf der Seelentätigkeiten nur als Begleitercheinung, als Epiphänomen gilt. Aber ein Bewußtsein, das nur berufen ist, in sekundärer Weise zu spiegeln, was primär als Atombewegung vorhanden ist — ein solches Bewußtsein ist das Überflüssigste, was man sich denken kann. Solcher Verflechtung gegenüber ist der resolute Materialismus etwas viel Erträglicheres. Jener »Monismus« aber tut sich besonders auch darauf zugute, daß er mit Hilfe der biologischen Entwicklungstheorie das Problem der organischen Zweckmäßigkeit mechanisch gelöst zu haben meint. Eine unglaubliche Begriffsverwirrung, vermöge deren Lebensfähigkeit und Zweckmäßigkeit in der *petitio principii* identifiziert werden, schiebt dabei ihre Dialektik den realen Problemen unter, mit denen Energetik und Vitalismus in der ernstesten Naturphilosophie auch heutzutage ringen, ohne wesentlich über Kants Stellung in der Kritik der Urteilskraft hinauszukommen.

Sachlich verwandt mit diesem Monismus ist im Grunde genommen auch Herbert Spencers »synthetische« Philosophie, welche auch über den anglo-amerikanischen Vorstellungskreis hinaus vielen als das reife Ertragnis der Wissenschaften gilt. Trotz der agnostizistischen Reserve ist doch die einheitliche Weltkraft bei Spencer nach körperlichem Schema gedacht: ihre Evolution in der Differentiation und Integration ist durch und durch kosmologisch vorge stellt, und die Bewußtseinswelt erscheint nur als eines der Entwicklungsprodukte neben andern. Ja, Spencers Philosophie ist vielleicht der geschlossenste Ausdruck derjenigen Weltansicht, welche die Vernunft mit allen ihren Wertinhalten nur für eine gelegentliche Erscheinung in dem vielgestaltigen Weltleben und zwar für ein anthropologisches Phänomen erachtet.

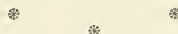
Diese Folgerung ist in dem Pragmatismus zutage getreten, der im letzten Jahrzehnt von Amerika und England her auch nach Europa übergegangen ist. Er benutzt die tatsächliche Abhängigkeit, in der sich das menschliche Erkenntnisleben von mannigfachen Bedürfnissen befindet, zu der Behauptung, daß überhaupt der Sinn des Erkennens nur darin bestehe, die für die Befriedigung der Bedürfnisse zweckmäßigen Vorstellungen zu bejahen; er kommt auf diese Weise zu der relativistischen Lehre, Wahrheit sei nichts weiter als Brauchbarkeit der Vorstellungen für die Zwecke des denkenden Menschen. Daher darf die Lehre auch als Hominismus bezeichnet werden, da wir doch den von ihr usurpierten Namen Humanismus für die wertvollen Kulturinhalte reservieren wollen, die wir bisher damit benennen. Aber gerade in dieser Bezeichnung kommt neben der Verfehltheit dieser Richtung auch das freilich sehr begrenzte Maß des Nutzens zutage, den sie abwerfen kann. Denn wenn es in aller Philosophie schließlich darauf ankommt aus den empirischen Formen, in denen die Vernunftwerte für das menschliche Bewußtsein gegeben sind, dasjenige herauszufächeln, was die übergreifende Bedeutung der Weltvernunft besitzt, so kann es ganz willkommen sein, daß die anthropologischen Momente, die in dem tatsächlichen menschlichen Erkennen stecken, so stark und scharf wie möglich herausgestellt werden: um so sicherer wird sich der von der Organisation und der Entwicklung der Species homo sapiens unabhängige, allgemeingültige Rest des Apriori herausstellen. So ist es von hohem Werte, wenn ein Mathematiker wie Poincaré in gewissen Sätzen, die der dogmatischen Naturforschung als »absolute« Wahrheiten gelten, Annahmen nachweist, die sich nur vorläufig als die einfachsten und zweckmäßigsten für die Deutung der Erfahrungen bewährt haben. Man nennt diese Wendung, wenn sie im Sinne des Pragmatismus für die Relativitätstheorie fruktifiziert wird, wohl auch Instrumentalismus oder Konventionalismus, und sie hat ihre Anhänger hauptsächlich in Frankreich und Italien, während den anglo-amerikanischen Pragmatisten mehr die Brauchbarkeit der Erkenntnis für naturbeherrschende Technik und für religiöse Erbauung am Herzen liegt. Jedenfalls aber kommt allen diesen Nuancen des modernen Protagoreismus für die Philosophie selbst nur der negativ propädeutische Wert zu, den schon die griechische Sophistik für den Platonismus gehabt hat. Eine ähnliche Bedeutung wird auch die »Philosophie des Als-ob« haben, mit der in allerjüngster Zeit diese Gedankengänge von Vaihinger enzyklopädisch zusammengefaßt worden sind.

In Deutschland war dem Pragmatismus durch diejenigen Versuche vorgearbeitet worden, welche den »ökonomischen Charakter« des menschlichen Denkens hervorhoben, auf der Seite der Naturforschung von Mach, innerhalb der Philosophie von Avenarius. Für beide gilt die begriffliche

Arbeit der Wissenschaft als eine zweckmäßige Vereinfachung, durch die das Übersehen und Beherrschen der ungeheuren Mannigfaltigkeit der Empfindungserlebnisse möglich wird: beide gehen auch von dem Grundgedanken aus, daß die Scheidung der ursprünglich homogenen Bewußtseins-elemente in Physisches und Psychisches erst aus den Bedürfnissen des ordnenden Denkens vermöge der von ihm vollzogenen Beziehungen erwachse. Aber beide Lehren haben bei ihrem streng wissenschaftstheoretischen Charakter, der »Empirio-kritizismus« von Avenarius auch wegen seiner mühsam künstlichen Terminologie zwar mancherlei feine Anregungen, aber keine großen Linien gegeben, in denen sich eine neue, den Inbegriff der geistigen Lebensinteressen umspannende Philosophie entwickeln könnte. Und daselbe gilt von der in manchem Betracht verwandten sog. immanenten Philosophie, die Schuppe begründen wollte. Sie verwendet gewisse Elemente der Kantischen Erkenntnislehre, um durch eine eigne Umdeutung des Begriffs vom »Bewußtsein überhaupt« zu einer Metaphysik des Konfzientionalismus, d. h. einem System der alleinigen Realität des Bewußtseins zu gelangen, das dann doch wieder davor zurückschreckt, gänzlich zu dem Berkeley'schen »Idealismus« sich zu bekennen.

In allen diesen Richtungen hat man wohl Einflüsse der Gedanken von Auguste Comte gesehen, mit Recht, soweit es sich um einzelne Seiten von dessen mannigfach schillernder Gedankenwelt handelt, mit Unrecht, wenn man an das ihm Eigenste, das ihn Charakterisierende denkt: den Positivismus, der die Aufhebung der Philosophie zugunsten der Sonderwissenschaften verlangt. Denn gerade die Erkenntnistheorie, die das Wesentliche jener Richtungen ausmacht, lehnt Comte bekanntlich ab. Sein Positivismus ist in der Tat der adäquate Ausdruck der wissenschaftlichen Lage um die Mitte des vorigen Jahrhunderts gewesen, als die Philosophie überall bankrott und der Betrieb der Einzeldisziplinen in flottem Aufschwung war: und so kommt wohl noch heute überall gelegentlich diese positivistische Gefinnung zum Ausdruck, aber wir werden sie nicht unter den Richtungen registrieren, die für die Weiterentwicklung der Philosophie in Betracht kommen. Die positive Leistung Comtes, seine Begründung der Soziologie ist in ihrer Wirkung heutzutage nach sehr verschiedenen Richtungen auseinander gegangen. Das sachlich Beste darin ist vielleicht die Entwicklung einer selbständigen Sozialpsychologie, die besonders in Frankreich ergebnisreich gewesen ist: zur Philosophie freilich steht sie prinzipiell in keinem andern Verhältnis als die Individualpsychologie. Das Ausichtsloseste ist die Meinung, man könne auch die Geschichte zu einer induktiven Naturwissenschaft machen, indem man sie »Gesetze« suchen läßt, wie Comtes Aperçu von den drei Stadien: diesen Irrweg sind besonders Engländer und Deutsche gegangen. Wertvoll dagegen als empirische Wissenschaft ist

die vergleichende Gesellschaftslehre, die auf ethnographischer und linguistischer Grundlage im Sinne der von Lazarus und Steinthal begründeten »Völkerpsychologie« die Feststellung von Grundformen der Struktur des gesellschaftlichen Daseins anstrebt, — wie etwa die moderne Religionswissenschaft die »Kategorien« des religiösen Vorstellens und Fühlens aus der ganzen Fülle der empirischen Daten zu eruieren trachtet. — Allein das alles ist keine Philosophie, sondern nur das Material für eine philosophische Theorie der Gesellschaft, welche diese unter dem kritischen Gesichtspunkte der Kulturphilosophie zu behandeln hätte. Eine solche philosophische Soziologie ist bisher nur von Simmel, dem Berliner Philosophen, angebahnt worden.



Alle diese sich mannigfach verzweigenden und z. T. im Sande verlaufenden Kanäle, in denen die philosophischen Momente der Vergangenheit noch gegenwärtig weiterfließen, stehen in ihrer Bedeutung für die zukünftige Höherbildung der Philosophie weit hinter der mächtigen Strömung zurück, die in Kant wiederum ihren Ursprung gefunden hat. Seitdem vor einem halben Jahrhundert die Rückkehr zu Kant als Parole ausgegeben wurde, hat der Neukantianismus mancherlei für die gesamte geistige Lebensbewegung typische Geschehnisse und Wandlungen erfahren und dabei verschiedene, z. T. weit auseinander stehende Gestalten angenommen, die alle noch, mehr oder minder wirksam, in dem gegenwärtigen Denken vertreten sind. Die erste dieser Formen hat Albert Lange in seiner noch heute nicht nur in Naturforscherkreisen viel gelesenen Geschichte des Materialismus geprägt. Es ist die Auffassung, welche Kants Kritik als eine Untersuchung über die Organisation der menschlichen Vernunft auf das phänomenalistische Ergebnis zuspitzt. Die Begründung der theoretischen Naturwissenschaft ging mit der Ablehnung aller Metaphysik des Ding-an-sich Hand in Hand, und jeder Ausblick über die Grenzen der Erfahrung wurde als nur subjektive Notwendigkeit des menschlichen Ideals psychologisch begriffen und sozialpolitisch gewürdigt.

Ein klein wenig von diesem den Naturwissenschaftlern noch jetzt sympathischen Anthropologismus aus den Anfängen des neuen Kantianismus findet sich auch noch bei dessen bedeutendstem Vertreter Otto Liebmann, dem Nestor unter den heutigen Philosophen und dem hervorragendsten unter den Denkern des letzten halben Jahrhunderts. Er hat mit treuem Festhalten an Kants methodischen und sachlichen Prinzipien die Grundgedanken des Kritizismus so glücklich aus der modernen Denkweise, aus den wissenschaftlichen und ästhetischen Interessen des Lebens herauszuarbeiten gewußt, daß es für einen zu eigenem Denken anregbaren Geist keine bessere Einführung in die Philosophie gibt, als Liebmanns »Analysis der

Wirklichkeit« und ihre Fortsetzung in den »Gedanken und Tatfachen«. Mit geistreicher Anknüpfung an nahe liegende Einzelfragen führt eine glänzend klare Darstellung sicher in die Tiefe der philosophischen Probleme, ohne die Form des Systems schließt sich wie von selbst die lebendige Mannigfaltigkeit der aus der Peripherie kommenden Gedankengänge zur Einheit der kritischen Weltanschauung zusammen. Aber mit der Bescheidenheit, die in den Anfängen des Neukritizismus als wesentlich kantisch galt, will Liebmann alle Ergebnisse der Untersuchung nur als kritische Diskussion menschlicher Ansichten über die Dinge, nicht als Erkenntnis der Dinge selbst angesehen wissen; das versteht er unter kritischer Metaphysik. Aber wenn man genauer zusieht, nach welchen Kriterien in dieser Diskussion die menschlichen Ansichten abgewogen werden, so zeigt sich, daß es immer darauf ankommt, was von den anthropologischen Besonderheiten unabhängig in einer rein sachlichen Vernunftnotwendigkeit begründet ist. Namentlich in Liebmanns feinen Untersuchungen über die abgestuften Schichten des Apriori wird es deutlich, wie dieser Kritizismus über sich selbst hinausweist.

Der durchschnittliche Neukantianismus der siebziger und achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, über den Liebmann weit hinausragt, war stark empiristisch und agnostisch gestimmt. Er ging lange Zeit, wozu bedeutende Naturforscher wie Helmholtz, Rokitanski u. a. die Hand boten, nach Schopenhauers Vorgang mit der Sinnesphysiologie einen Bund ein, dessen Ergebnis des Betreten der schiefen Ebene des Psychologismus war. Auch in Deutschland wurde die Erkenntnistheorie zur Ideologie, zur psychologischen Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen, und manche Spuren dieser Verirrung ziehen sich bis in die heutige Literatur herein. Andererseits fand jener kantianisierende Empirismus leicht Beziehungen zum Positivismus, und die Einschränkung der Philosophie auf eine psychologische Erkenntnislehre, wobei Ethik und Ästhetik erst recht der soziologischen Empirie preisgegeben werden sollten, wurde damit zur Abdankung der Philosophie, die wohl gelegentlich auch offen ausgesprochen wurde. Auch davon fehlt es nicht an Nachklängen in der heutigen Literatur; sie stellen sich namentlich stimmungshaft bei solchen ein, welche eine zeitgemäße Umgestaltung des Kritizismus in naturwissenschaftlicher Modernisierung suchen und dafür kein Prinzip zu finden imstande sind.

Solchem unsichern Taften gegenüber hat Hermann Cohen das große Verdienst, die strenge Rationalität der Kantischen Philosophie mit hohem Ernste wieder zur Geltung gebracht zu haben. Seine Erläuterungsschriften zu den drei Grundteilen des kritischen Systems (»Kants Theorie der Erfahrung, Begründung der Ethik und der Ästhetik«) machen freilich von der Kunst des Verfassers, das Schwierige schwieriger, das Verwickelte ver-

wickelter, das Dunkle dunkler zu machen, vielfach einen allzu ausgiebigen Gebrauch. Aber sie haben die an Kant neu orientierte Philosophie vor dem drohenden Sturz in empiristische Seichtigkeit bewahrt, indem sie das rationalistische Gegenmoment in Kant mit aller Schärfe und Einseitigkeit betonten. Diese ausgesprochene Stellungnahme hat nun sichtlich auch die Richtung mitbestimmt, in der Cohen eine Fortbildung des Kritizismus einzuleiten versucht hat. Wenn bei Kant schon der Begriff der Wissenschaft, die den Gegenstand seiner kritischen Untersuchung bildete, von vornherein auf die Mathematik und die theoretische Naturwissenschaft beschränkt war, so hat Cohen diesen bedeutsamsten Mangel des Kritizismus seinerseits noch überboten, und weil er mit richtigem Blick als eine von Kants originellsten Entdeckungen den Übergang von den Begriffen zu den Ideen, welcher der vom Bedingten zum Unbedingten, vom Endlichen zum Unendlichen ist, erkannt hatte, so spitzte sich Cohens Erkenntnistheorie in der »Logik des reinen Denkens« auf die Infinitesimalrechnung als auf den rationalen Grund aller naturwissenschaftlichen Theorie zu. Ob der Naturforschung damit fördernde Gesichtspunkte eröffnet sind, mag sie selbst entscheiden: die Philosophie würde an ihrer universellen Bestimmung verzweifeln, wenn sie einen so engen Begriff des Wissens sich dauernd als Zwangsjacke anlegen wollte; denn es ist nicht abzulehnen, wie sie in dieser Richtung zu einer lebendigen Berührung mit der sachlichen Wirklichkeit kommen sollte, ohne ihr Prinzip zu verleugnen. Geht so Cohens theoretische Philosophie in ihrem Mathematizismus weit über die Position Langes hinaus, der die ganze Welt des Erfahrungswissens in der Organisation der spezifisch-menschlichen Vernunft begründet haben wollte, so ist Cohens Ethik ganz auf die anthropologische Rationalität des Sittengesetzes hinausgelaufen, mit dem der Menscheng Geist sich selbst die Ordnung seines Lebens schaffen soll. Es kommt dabei in höchst interessanter Weise zutage, wie gering der Ertrag des übergreifenden Apriori auf dem Gebiete der praktischen Philosophie gerade dann bleiben muß, wenn man die transzendente Autonomie des reinen Willens in dem individuellen Gewissen mit seiner abstrakten Beziehung auf die Sozialität verankert, statt an der sachlichen Lebensfülle des historischen Kulturgeistes sein Hinauffragen in höhere, überempirische Zusammenhänge zum Bewußtsein zu bringen. Gerade an der scharf geschnittenen Gestalt der Cohenschen Philosophie kann man lernen, daß es auch innerhalb der idealistischen Weltanschauung einen Naturalismus gibt und daß er nur aus der Geschichte ergänzt oder überwunden werden kann. Allein die starke Eigenart der Cohenschen Lehre hat trotz der hohen Anforderungen, die sie an ihre Adepten stellt, eine stattliche Reihe von Anhängern geworben, die in der heutigen philosophischen Literatur häufig zu Worte kommen: eine wesentliche Förderung jedoch hat sie durch die

»Marburger Schule« nicht gefunden; nur E. Cassirer hat von diesem Standpunkte aus mit freierer Umschau tiefe und feinsinnige Blicke in die Entwicklung der neueren Philosophie und Wissenschaft getan.

War so der Kantianismus vor der Verkümmern in empirische Ideologie gerettet, so gewann er wieder die Fähigkeit, dem metaphysischen Bedürfnis, das sich allüberall mächtig regte, gerecht zu werden und Genüge zu tun. Es ist sehr bezeichnend, daß je weiter die Kantinterpretation fortschritt, um so mehr sich der Schwerpunkt aus der agnostischen Erkenntnistheorie wieder in die Ansätze der Weltanschauung verlegte, die in dem Ganzen des kantischen Werkes so unverkennbar gezeichnet ist. Wie dereinst bei seinem Erscheinen der Kritizismus fast nur unter den phänomenalistischen Gesichtspunkt seiner »alles zermalmenden« Ding-an-sich=Lehre gerückt wurde und erst später die anderen Kritiken successive ihre Gewalt über die Geister ausübten, so vertauschte man auch jetzt wieder den Kritiker Kant mit dem Metaphysiker Kant, und so wiederholte sich, wenn auch sehr allmählich mit pragmatischer Notwendigkeit der Vorgang, durch welchen dereinst die großen Systeme des Idealismus aus dem Kritizismus hervorgegangen waren. Alle diese Systeme sind jetzt im Begriffe, ihre Erneuerung zu finden, und sie versprechen aus dieser Wiedergeburt in vervollkommneter Gestalt hervorzugehen, weil sie jene Unzuträglichkeiten und Extravaganzen, um deren willen sie einst vor dem ernüchterten Bewußtsein zugrunde gegangen waren, von sich abtun können. Das Gemeinsame aber in dieser ausgebreiteten Bewegung ist dies, daß wir wieder auf der Suche nach einer Philosophie sind, die den geistigen Lebensgrund aller Dinge in einer unserer intellektuellen und emotionellen Lage entsprechenden Weise zu erfassen und auszuprägen versteht.

Diese Erneuerung des Idealismus hat auch außerhalb Deutschlands, z. T. sogar schon früher, unter der Wirkung Kants und seiner Nachfolger begonnen. In England war sie am kräftigsten durch Green und mit etwas anders abgetönter Nüance von Bradley vertreten. Im Gegensatz zu dem assoziationspsychologischen Empirismus, der unter der Fahne J. St. Mills unentwegt weitergelehrt wird, aber infolgedessen auch in einer gewissen Abhängigkeit davon, wie sie schon an Hamilton zu beobachten war, geht Greens Idealismus auf eine metaphysische Deutung von Kants »Bewußtsein überhaupt« aus, um darin die Hegelsche Idee, die selbständige Realität der geistigen Weltinhalte in ihrer Unabhängigkeit von den Vorstellungsprozessen des empirischen Bewußtseins wiederzuerkennen. Bei Bradley verschiebt sich dieses Verhältnis dahin, daß der »Erscheinung«, in deren urteilsmäßiger Bestimmung die Wahrheit für unser Erkennen besteht, eine absolute »Wirklichkeit« gegenübertritt, die wir nur durch die gesamte Unmittelbarkeit unseres seelischen Tuns, in der Hauptsache durch

das Gefühl erfahren, d. h. erleben. Wenn von Kant aus Green mehr nach Hegel orientiert war, so ist es Bradley nach Jacobi.

In Frankreich war der Idealismus durch die spiritualistisch=eklektische Schule Victor Cousins eingeführt worden, die den offiziellen philosophischen Unterricht zum großen Teil noch heute beherrscht, in der Literatur aber hinter den positivistischen und psychologischen Tendenzen weit zurückgetreten ist. Der neue Idealismus beginnt hier mit Renouvier, der in einem langen Denkerleben seinen »Neokritizismus« immer von neuem auszubilden und auszuführen bemüht gewesen ist und dadurch wechselnde Stellungen zu anderen Lehren gewonnen hat. Den Grundzug bilden die Ablehnung von Kants noumenaler Welt, eine Metaphysik des Konfzientionalismus, für die es nichts gibt als die Vorstellungen, die Behauptung des endlichen Charakters aller Realität, mit der sich die Annahme uralloser Freiheit glücklich verträgt, und eine monadologische Zuspitzung auf die Lebensanschauung der Personalität. Weniger einschneidend sind die Änderungen, die Lachelier an dem Kritizismus vorgenommen hat, indem er ihm eine auf spekulative Psychologie begründete Metaphysik zu assimilieren suchte. Hier begegnet sich die Wirkung Kants mit der von Maine de Biran, dem größten französischen Denker nach Descartes, und die so begründete Lehre hat eine große Anzahl von Anhängern gefunden, unter denen Boutroux die Verbindung zu Renouvier dadurch herzustellen suchte, daß er in der Zufälligkeit, die er in der Natur nachweisen zu können glaubte, die aufsteigenden Vorstufen der Freiheit erkennen wollte. Diese Wendung hat auch Anklänge an die aristotelische Lehre, die überhaupt in Frankreich auch bei den nichtklerikalen Philosophen, namentlich in der spiritualistischen Schule viele Freunde zählt. Eine ganz neue Wendung endlich hat der französische Idealismus in letzter Zeit durch Bergson bekommen. Er hat in der glücklichsten Weise den biologischen Pragmatismus zur Grundlage des Mystizismus gemacht. Mit scharf sinnigster Feinheit benutzt er alle Argumente des Kritizismus und des Skeptizismus, um zu zeigen, daß die begriffliche Erkenntnis nur den Sinn hat, die zum Handeln notwendigen und zweckmäßigen Vorstellungen zu gewinnen, aber nicht in das Wesen und die Innerlichkeit der Dinge einzudringen, — daß ferner alle Unzulänglichkeiten der wissenschaftlichen Psychologie darin wurzeln, die für die Orientierung in der Außenwelt als brauchbar bewährten Begriffsformen auf das Seelenleben anzuwenden, — daß somit dieses innere Leben, die schöpferische Entwicklung in ihrer spontanen Freiheit, niemals in Begriffen erkannt, sondern immer nur in der Intuition erlebt werden kann. Die wunderbare Anschaulichkeit, mit der Bergsons poesievolle und temperamentsreiche Sprache die abstraktesten Darlegungen der kritischen Vorbereitung (der *pars destruens* seiner Lehre) ebenso glänzend zu gestalten weiß, wie die

sehnsuchtsvolle Intuition seiner geheimnisvollen Erlebnisse der gefühlsmäßigen Unmittelbarkeit, diese plastische Ursprünglichkeit seines intellektuellen Wesens hat ihm die Begeisterung zahlreicher Schüler weit über Frankreichs Grenzen hinaus mit Recht eingetragen. Aber die Mystik ist hier wie immer, ihrer positiven Seite nach, persönliche Sache des Glaubens, aber nicht allgemeingültiger Gegenstand des wissenschaftlichen Denkens.

In Deutschland ist während des letzten Jahrhunderts die Erneuerung des Idealismus fast allen nachkantischen Systemen zugute gekommen, — sogar dem unbedeutendsten und unfruchtbarsten, dem von Fries, für das unter der Jugend eine sektenhafte, nicht unwirksame Propaganda gemacht wird. Wenn man die Abhandlungen ihrer Propheten mit den immerhin gehaltvollen Werken ihres Meisters vergleicht, so sieht man, daß nichts dabei herausgekommen, aber auch nichts hineingekommen ist. Ganz anders mächtig hat sich wieder die Persönlichkeit und die Lehre von Fichte erwiesen. Das Bedürfnis nach einem starken Ausdruck für die Selbständigkeit und die überlegene Kraft des Geistes und für die charaktervolle Selbstbestimmung zur Tat hat die jüngere Generation nicht bloß in Deutschland zu Fichte geführt: unbefriedigt von der kühlen Vorsicht des kritischen Denkens, verlangte sie nach einem Bekenntnis, nach einer entschiedenen und scharfen Abgrenzung gegen den Mechanismus und Naturalismus, der so lange die Wissenschaft fast allein bestimmt und die Spontaneität des vernünftigen Willens zu ersticken gedroht hatte. Zum Sprecher dieses Dranges ist Eucken geworden, der mit edelster Leidenschaft immer und immer wieder den Sinn des modernen Menschen von der berückenden Fülle des Außendaseins zur innerlichen Selbstbetätigung und zum Ergreifen der Einheit alles geistigen Lebens aufgerufen hat. Sein Programm einer Philosophie des Geistes, der Persönlichkeit und der Tat zeigt in dem begrifflich noch unbestimmten Bilde, das er mit glänzendem Pathos entwarf, einen stark religiösen Zug, der bei ihm mehr an die spätere Fichtesche Lehre erinnert. Gerade damit bringt er ein bedeutames Moment der heutigen Bewegung der Geister zum Ausdruck. Wie in allen geistig aufgeregten Übergangszeiten, so ist auch jetzt wieder eine unruhige Lebhaftigkeit des religiösen Dranges zu beobachten. Sie spielt stark mit bei der Zurückwendung der modernen Seele zur Romantik, und sie kommt gerade auch bei der sympathischen Versenkung in die romantische Philosophie zutage, die uns in vielen historischen Untersuchungen, in Neuausgaben und Nachbildungen vielgestaltig entgegentritt. Gerade aber der Vergleich mit dem geschichtlichen Vorbilde lehrt die Bedenklichkeit dieser Seite der Sache und die Vorsicht, die ihr gegenüber wachsam sein sollte. Denn die ahnungslose Unmittelbarkeit der mystischen Leidenschaft ist schließlich noch immer den Kirchen mehr zugute gekommen als der Religion. Der Weg von Schleier-

machers »Reden« über Novalis' »Europa« zu Adam Müller und Friedrich Schlegel ist typisch.

In diesen Zusammenhängen ist natürlich jetzt auch wieder viel von Schelling die Rede. Aber von einem Neuschellingianismus darf man nicht sprechen: denn Schelling ist in seiner proteusartigen Entwicklung mit allen Phasen der Geschichte des Idealismus so innig verwachsen, daß er bei keiner unberührt bleibt, aber auch für keine allein als Träger erscheint. Am ehesten könnte das noch für die Naturphilosophie gelten. Aber in diesen hundert Jahren haben sich durch die Forschungsergebnisse die naturwissenschaftlichen Vorstellungen so sehr verändert, daß ihre philosophische Durcharbeitung ganz andere Wege geht und nur höchstens in allerallgemeinster Tendenz eine Verwandtschaft mit Schelling zeigt. Eine Philosophie des Organischen, wie sie Driess vorträgt, entwickelt sich zu dem teleologischen Lebensbegriffe auf ganz anderen Bahnen, als die aus der Wissenschaftslehre herausgewachsene Naturphilosophie. Viel ausgesprochenener ist in der philosophischen Bewegung von heute die Rückkehr zu Hegel. Dafür legen zahlreiche historische Beschäftigungen mit ihm Zeugnis ab, in denen überall eine gerechtere Würdigung seines Wesens und Wertes sich Bahn bricht. Vorangegangen waren uns Deutschen darin längst die Engländer und besonders die Italiener: bei diesen hat bereits Benedetto Croce in seiner gedankenmächtigen »Filosofia come scienza dello Spirito« ein eignes höchst bedeutungsvolles System in der Richtung des Hegelschen Denkens entwickelt und so vorbildlich gezeigt, wie die Zukunft an Hegel »Totes und Lebendiges zu scheiden« haben wird. Das ist allerdings auch bei uns sehr nötig. Manchmal hat man bisher den Eindruck, daß die von Hegel faszinierte Jugend mehr Freude an dem dialektischen Kombinationsspiele seiner Methode, als Verständnis für die inhaltlichen Errungenschaften seiner harten und zähen Gedankenarbeit hat.

Denn das Bleibende und Fruchtbare an Hegels Lehre ist, daß er in der Geschichte das Organon der Philosophie erkannt hat. Dies historische Philosophieren ist das reife Bewußtsein der Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts, das zum ersten Male eine wissenschaftliche Historie gesehen und auch die Natur unter dem geschichtlichen Gesichtspunkte zu betrachten begonnen hat. Als philosophisches Prinzip bedeutet die Geschichte dies, daß der Anteil, den die menschliche Vernunft an der Weltvernunft, an den letzten geistigen Gründen aller Wirklichkeit haben kann, nicht aus dem Menschen als Naturwesen, aus seiner gleichbleibenden psychischen Gesetzmäßigkeit, sondern nur aus dem Menschen als Kulturwesen, aus den Errungenschaften des Gesamtgeistes in seiner geschichtlichen Arbeit abgelesen werden kann. Das ist die große sachliche Aufgabe, die Hegel der zukünftigen Philosophie gestellt hat. Als die unumgängliche Vorbereitung gehört zu ihrer Lösung das historische Verständnis, die eindringende

Interpretation der geschichtlichen Erscheinungen, das volle Neulebendigwerden ihrer Innerlichkeit. Solche Analysen hat in vorbildlicher Vollkommenheit Wilhelm Dilthey geliefert, der mit feinfühligster Zergliederung die psychische Struktur historischer Gebilde meisterhaft aufzudecken verstand. Er verharrte mit dem Bedürfnis nach Objektivität bei dieser Festlegung des geschichtlich Wirklichen, er hielt es wohl nicht für möglich, aus diesem anthropologisch Tatsächlichen mit Sicherheit übergreifende Geltung herauszupräparieren. Wenn aber von anderen solche Bescheidung gerade als die höchste und letzte Weisheit herausgehoben wird, so droht das zu einem Historismus zu führen, der eine der trostlosesten Formen des Relativismus darstellt.

Die verheißungsvollste Stütze findet das historische Philosophieren an dem größten Denker, den die deutsche Epigonenzeit im neunzehnten Jahrhundert aufzuweisen hat, an Lotze. Er war während der kritisch-empirischen Zeiten so gut wie vergessen, weil man ihn zu den übrigen Metaphysikern warf, und erst neuerdings brechen die Grundgedanken seiner Philosophie wieder siegreich durch. Freilich geschieht das in der Weise, daß diese Grundgedanken in die Entwicklung des Kritizismus hineingearbeitet und in seine begrifflichen Formen umgewandelt werden. In Lotzes Geiste war es, daß für die Geschichte die ebenbürtige Stellung neben der Naturwissenschaft in der logischen Problembildung für Methodologie und Erkenntnistheorie verlangt wurde. In Lotzes Geiste war es, daß die kritische Grenzlinie zwischen Naturforschung und Kulturforschung so gezogen wurde, wie er die Welt des Seins und die Welt der Werte scheiden wollte. In Lotzes Geiste war es schließlich, daß die Erkenntnis des Seins den anderen Wissenschaften überlassen, die Erkenntnis der Werte für die Philosophie in Anspruch genommen wurde. Die Ausführung dieser als Aufgaben geforderten Prinzipien hat sich, ihrem Ursprung aus dem Geiste des Kritizismus gemäß, zunächst auf dem Gebiete der Logik entwickelt. Hier ist in den Untersuchungen von Rickert und Lask der von Lotze geprägte Begriff des Geltens mit seinem Verhältnis zur empirischen oder metaphysischen Wirklichkeit in den Mittelpunkt der Probleme getreten. Daneben hat in unmittelbarer Anknüpfung an Lotze für die Erkenntnistheorie den Kampf gegen den Psychologismus Husserl aufgenommen, und die glückliche Fassung, welche der bereits der Scholastik geläufige und dem Hegelianismus nicht fremde Begriff einer von den Bewegungen des empirischen Bewußtseins unabhängigen Geltung der Wahrheit dereinst bei Bolzano in der Formel vom »Satz an sich« gefunden hatte, ist der Anlaß dafür geworden, daß sich diesem sonst wenig bedeutenden Grübler ein vorübergehendes Interesse zugewendet hat.

In dieser Richtung erwarte ich, wenn sie sich allseitig entfaltet und ein-

heitlich konzentriert, die Entwicklung einer die Bedürfnisse unserer geistigen Gesamtlage befriedigenden Philosophie. Wie der Logik das kritische Begreifen der Wissenschaft obliegt, so steht die Ästhetik zur Kunst, so die Ethik zu Sittlichkeit und Recht, zu Gesellschaft und Geschichte. Es ist der Inbegriff der Kulturgüter der Menschheit, der den drei philosophischen Disziplinen als Gegenstand vorliegt, und erst aus ihnen zusammen kann die Philosophie auch ihre Stellung zur Religion bestimmen. Wenn es fernerhin eine Philosophie als eigne Wissenschaft geben soll, die nicht nur von den Brosamen der andern lebt, sondern eignen Gegenstand und eigne Aufgabe hat, so muß sie kritische Kulturphilosophie sein. Gegeben ist die Kultur als die menschliche Kultur in ihrer geschichtlichen Entwicklung: die Sache der Philosophie ist es, diese ganze aufsteigende Lebensfülle daraufhin zu durchforschen, wie darin die allgemeingültigen, über das empirische Wesen des Menschen weit hinausragenden Vernunftwerte zu bewußter Erfassung und Gestaltung gelangt sind. Zur Lösung dieser Aufgabe können viele in gemeinsamer Gesinnung am Einzelnen arbeiten: wie sie sich einmal im großen aus der Einheit einer siegreichen Idee heraus erfüllen wird, das überlassen wir — dem Genius der Zukunft.

Literatur.

Für die einzelnen Teile der Philosophie ist zu vergleichen die Festschrift für Kuno Fischer: »Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts« (2. Aufl. 1907). Darin behandeln Wundt die Psychologie, Lipps die Naturphilosophie, Windelband die Logik, Bauch die Ethik, Lask die Rechtsphilosophie, Rickert die Geschichtsphilosophie, Troeltsch die Religionsphilosophie, Groos die Ästhetik, Windelband die Geschichte der Philosophie.

Im übrigen ist zu verweisen auf die Bibliographie von Ueberweg-Heinze: »Grundriß der Geschichte der Philosophie«, Bd. IV.

Register des II. Bandes.

Die nur in den bibliographischen Notizen am Schluß der Abhandlungen genannten Autoren sind nicht mit in das Register aufgenommen.

Antinomien, Kantische	217	Entwicklungslehre Hegels	208
Apriorismus bei Leibniz	51	" Schellings	234
" Kantischer	120 ff.	Erdmann, I. E.	230
Aristoteles	7, 39 f., 264	Eschenmayer	255
Arnauld	47	Eucken	374
Arndt	252		
Avenarius	367		
		Fechner, G. Th.	282, 316
Baader, Frz.	255	Feuerbach	230, 365
Bacon	5, 81 ff.	Fichte	14, 115, 159 ff., 189, 192, 205, 215, 223 f., 234 ff., 238, 241, 246, 250, 252, 263, 274, 285, 300 f., 304, 307 ff., 377
Baumgarten	250	Fischer, K.	230, 258, 274
Baur	230	Frauenstädt, J.	273
Bergson	373	Freiheitslehre Fichtes	172
Berkeley	97 ff., 368	Hegels	198, 212
Bislerfeld, I. H.	41	" Kants	115, 135, 142
Böhme, Jak.	255	" Leibniz'	72
Boutroux	373	Fries	374
Bradley	372	Fuchs	233, 241
Bruno, Giordano	5, 42, 233		
Buffon	116		
		Galilei	54
Cabanis	283	Gassendi	43
Cartesianer	3 ff., 51	Gegenwart, Philosophie der	363 ff.
Cohen	370 f.	Goethe	11, 224, 234, 236, 240, 244 ff., 251, 253, 257, 271, 274, 282, 290, 302, 321
Comte	328, 368	Graßmann, H.	59
Coufin, V.	259, 373	Green	372
Creuzer	264		
Croce, B.	375	Hamann	240
		Harmonie, prästabilierte (Leibniz)	70
Darwin	283, 317	Hartmann, E. v.	233, 235, 261, 264, 296, 365
Descartes	4 ff., 51 ff., 65 ff., 81 ff., 87 ff., 115, 167	Haym	246
Dialektik Fichtes	161 ff., 170	Hebbel	251
" Hegels	197, 201, 213	Hegel	7, 14, 159, 171, 187 ff., 234, 237, 238, 240, 259, 272, 274, 276 ff., 294 f., 300, 365, 375
" Kants	132 ff.	Hegelianer	229, 259, 265, 273
Dilthey	240, 376	Helmholtz	279, 370
Dühring, E.	366	Herbart	296, 300 ff., 364, 365
		Herder	77, 237, 238, 240, 244, 246, 263, 303, 321
Edkhard	233, 256		
Eleaten	190		
Empiriokritizismus	368		
Empirismus Bacons u. Lockes	81, 89, 94, 121		
Englische Philosophie	80 ff.		

- Hobbes . . . 5, 28, 41, 46, 65, 76, 107
Hölderlin . . . 223, 237, 238, 240, 244
Humboldt, A. v. 243
" W. v. 252, 302ff.
Hume 95ff., 122, 151, 166
Huyghens 46
- Ich, absolutes (Fichte) 160ff.
Idealismus Berkeleys 97, 99, 368
" Hegels 188, 193
" Kants (transcendentaler) 115, 126ff., 134
" Leibnizscher 53ff.
" in der Gegenwart 372ff.
Identitätsphilosophie Schellings 240, 250ff.
Immanenzphilosophie 368
Imperativ, Kategorischer, Kants . 140ff.
Indische Philosophie 272, 278, 292
Iffelin 151
- Jakobi 8, 224, 246, 258
Johannes=Evangelium (Fichte) . . . 179
Jüdische Philosophie 5
- Kabbala 5
Kabitz 41
Kant . 6, 77, 111ff., 159ff., 165ff., 170,
181, 187ff., 192, 205, 217, 223f.,
234ff., 237, 238, 241, 243, 246,
250, 256, 271, 275, 277ff., 285,
292, 295, 306, 308ff., 318f., 327,
369ff.
Kategorienlehre Kants 128ff.
Kritische Philosophie (Kant) 125ff., 159ff.,
243
- Lachelier 373
Lamarck 283, 317
Lange, F. A. 369
Laffalle 230
Leenwenhoeck 66
Leibniz 4, 39ff., 81, 151, 242
Leibniz=Wolffische Philosophie . 121, 304,
316, 319
Lessing 77, 237, 238
Lichtenberg 244
Liebmann, O. 369
Lipps, Th. 364
Lipius, J. 5
- Locke 39, 51ff., 83ff., 166, 277
Lotze 376
Lucrez 116
Lullus 42
- Mad 367
Magnesius 43
Maimon 239
Maine de Biran 373
Malpighi 66
Marx 230
Materialismus, moderner 365
Mehlis 253
Monade (Leibniz) 67ff.
Monismus, moderner 366
" Spinozas 5, 17, 188
Montesquien 151
Moritz, K. Ph. 251
- Natorp 327
Neukantianismus 369ff.
Neuplatonismus 285
Newton 48, 115
Nietzsche . 115, 241, 296, 317, 333ff., 365
Nikolaus von Cues 54
Novalis 245, 248, 252, 255, 375
- Occasionalisten 50
- Pädagogik Herbarts 305, 324ff.
" Lockes 84
Pantheismus Hegels 190
" Schellings 191, 240ff.
" Spinozas 16, 189
- Parallelismus, psychophysischer bei Schopen-
hauer u. G. Th. Fechner 282
" psychophysischer bei Spinoza
6, 23
- Peano 59
Pessimismus (Schopenhauer) . . . 286ff.
Platen 258f.
Plato 39f., 52, 76, 233, 250, 284
Plotin 40, 233, 285
Poincaré 367
Positive Philosophie Schellings . . 260ff.
Positivismus (Comte) 328, 368
Pragmatismus 367
Psychologie Herbarts 313ff.
" moderne 316, 363, 364f.

Rationalismus Spinozas	12, 26	Simmel	369
„ Wolffs	121 ff.	Skeptizismus Humes	96, 103
Realismus Herbarts	311 ff.	Spencer, H.	282, 317, 366
Reinhold, C. L.	160, 168, 239, 301	Spinoza	3 ff., 48, 81, 86, 190, 193, 241, 250 ff., 295
Renaissance, Philosophie der	21, 39	Stoa	5, 75
Renouvier	373	Strauß, D. F.	230, 345
Romantik	148, 174, 255, 275, 374 ff.	Swammerdam	66
Rouffleau	151, 237, 325		
Ruge, A.	230		
		Thomismus der Gegenwart	364
Schelling	14, 148, 159, 171, 191, 205, 223 f., 233 ff., 274, 276 f., 284 ff., 294 ff., 300, 306, 307 ff., 365, 375	Tiedk	245, 248, 255
Schiller	77, 115, 223, 237, 240, 251, 253, 256, 302, 321 f.	Transcendentalphilosophie Kants	125 ff.
Schlegel, A. W.	248	Tſchirnhaus	47
„ F.	174, 245, 248 f., 252, 375	Vaihinger	367
Schleiermacher 174, 245, 248, 252, 259, 375		Vatke	230
Schöffler, R.	258	Viſcher, F. Th.	230, 236
Scholafistik	5, 16, 40, 81, 280	Voltaire	151
Schopenhauer	115, 241, 271 ff., 300, 303, 306, 312, 317, 319, 321, 334, 344, 360, 364	Wagner, R.	234, 343, 345
Schulze (Äneſidemus)	239, 271	Windelmann	251, 321
Schuppe	368	Windelband	240, 253
Shaftesbury	240, 246, 321 f.	Wolff, Chr.	121, 304, 316, 319
		Wundt	296, 364
		Zeller	230

B
82
A8

THE LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Santa Barbara

V.2

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW.

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY



A 000 877 778 1

